DIE REALITÄT DES PSYCHISCHEN

BEI

FRIEDR. ED. BENEKE.

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER DEN ERKENNTNISWERT DER INNEREN WAHRNEHMUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

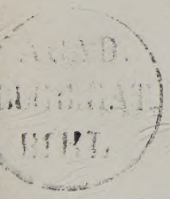
hohen philosophischen Fakultät

der

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

vorgelegt von

Ernst Samuel.



Berlin 1907.
Gedruckt bei Schmitz & Bukofzer, C. 54, Rosenthalerstr. 26.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549805_0010

Meinen lieben Eltern.

Einleitung.

Man hat die Entwicklung des einzelnen Menschenlebens symbolisch in den vergangenen Denkperioden der Menschheit wiederfinden wollen. Wie das Kind mit allen Sinnen und Trieben den Eindrücken der Aussenwelt zugewandt sei, so habe die antike Philosophie die Objekte ihres Forschens vornehmlich noch an der äusseren Natur, den Phänomenen der äusseren Erscheinungswelt gehabt. Und wie der Jüngling charakterisiert durch ein ideales Streben, ein Vorbeisehn an zunächstliegenden Dingen und ein stetes Uebersichselbsthinausdrängen sei, so habe das Mittelalter seine Hauptprobleme im Uebersinnlichen gefunden. Endlich sei im Mannesalter der Philosophie der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst, zur Erkenntnis seines Ich gelangt, seitdem Descartes mit dem Cogito ergo sum ein erstes und letztes Fundament der Gewissheit entdeckt habe.

Man kann diesen spielerischen Vergleich gutheissen, darf aber nie das Unvollkommene so allgemeiner Geschichtsbetrachtung aus den Augen verlieren. Auch die Antike hat bereits den Blick des Menschen vom Aussen auf das Innen gelenkt, mit dem berühmten Imperativ des Gnothi seauton; und von dem naiven Realismus hinsichtlich der Aussendinge, wie er folgerecht die kindliche Anschauung begleiten müsste, sind tatsächlich schon die Vorsokratiker entfernt! Darin liegt ein Besinnen auf das erlebende Subjekt eingeschlossen, und Plato, Aristoteles und Plotin kannten auch Untersuchungen über das Wesen der Seele und des Bewusstseins. Nur von dem Begriff eines eigentlichen Selbst- oder Ichbewusstseins scheinen sie in der Hauptsache noch nichts zu wissen; dafür treffen wir bereits an der Schwelle des Mittelalters, bei Augustin, dasselbe, was erst ein Jahrtausend später im Gefühl einer folgenreicheren Entdeckung von neuem ausgesprochen wurde, zur Grundlage alles tieferen Erkennens gemacht: die Gewissheit des inneren Erlebens, die Wahrheit der psychischen Akte, als stärkste Gewissheit überhaupt! Was ist es also, das uns gerade erst von Descartes, dessen Cogito ergo sum anscheinend nichts anderes ausdrücken wollte,

den Beginn einer Epoche zählen lässt, in der wir uns heute noch befinden sollen?

Es bleibt bemerkenswert, dass beide Male, da auf diese Weise die Untrüglichkeit der inneren Vorgänge betont wird, ein Gegensatz zu anderen Erfahrungen aufgestellt, gleichzeitig der Zweifel an allem übrigen erklärt wird. Als ob die Wahrheit psychischen Erlebens das Geringste sei, was man in Anspruch nehmen könne, so steht Augustin gleichsam auf den Trümmern der gesamten antiken Philosophie, die in Relativismus und Skeptizismus ausgelaufen war, Descartes am Ende der mittelalterlichen Spekulation, die mit der Anerkennung „doppelter Wahrheiten" schliesslich den eigenen Bankerott erklärt hatte, und beide meinen: dass hier der Skepsis jedenfalls eine Grenze gesteckt sei. Aber Augustin sah im Grunde in jedem noch so fragmentarischen Bewusstseinsakt nur das Symbol für die Realität des tiefsten und gewaltigsten Erlebnisses, das er selbst ja vornehmlich erfahren zu haben glaubte: seines inneren Gotterlebnisses. Dagegen wird Descartes, der Gott als die unendliche Substanz zwar ebenfalls bald in sein System aufnimmt, schon von den Zeitgenossen beschuldigt, er habe diesem darin nur die Rolle eines müssigen Zuschauers angewiesen. Die Ueberzeugung von der Existenz der Körperwelt stellen also beide den Bewusstseinsphänomenen gegenüber in eine zweite Sphäre der Gewissheit zurück; Descartes ausserdem aber noch die Ueberzeugung vom Uebersinnlichen.

Und diesen Standpunkt scheinen wir eben, wie angedeutet, im allgemeinen noch heute zu teilen; nur ist man sich gewöhnlich nicht ganz klar darüber, wieviel oder wie wenig genau genommen mit der Descartes'schen Gewissheit des eigenen Zweifelns gesetzt sei. Da, wie die Vertauschung von dubito und cogito schon andeutet, dies „Ich denke" nun überhaupt alle Bewusstseinsvorgänge in sich begreifen soll, so könnte es in der Tat erscheinen, als ob Descartes vom persönlichen Ich ausgegangen sei, in welchem wir ja nur deren Gesamtheit erblicken. Hier erweist es sich jedoch, dass Descartes garnicht die Wirklichkeit der denkenden Individualität in der Folge betont hat, sondern eine durchaus unpersönliche Bewusstseinswirklichkeit (cogitatio) überhaupt, die er „Substanz" nennt und in der die Beziehung auf das Ich nur wie zufällig vorkommt. Vielmehr bleibt dieses selbst dadurch fortan bloss wie ein Analogon der Realität bestehen, die als solche — als allgemeine cogitatio — natürlich nicht erlebt wird. Nicht das Ich, oder einzelne psychische Akte, werden

also im Grunde schon hier für das eigentlich Reale genommen; sondern eine überempirische Denk- oder Geistwirklichkeit, zu der das tatsächliche Erleben des Einzelnen zuletzt doch wie Schein und Abbild sich nur verhält. Dieser Auffassung ist denn auch die continentale, an Descartes anschliessende Metaphysik im allgemeinen durchaus treu geblieben: bei Spinoza, Leibniz, Wolff, bei ihnen allen schimmert wohl hindurch, dass sie dem inneren Icherleben entsprechend eine geistartige Erklärung der Wirklichkeit unternommen haben: eben damit aber haben sie bereits etwas anderes, als die wirklich erlebten und erlebbaren inneren Vorgänge für das Seiende an sich hingestellt.

Einen andern Weg, der sich erst wirklich enger an die von Descartes gewiesene Erkenntnisrichtung anzuschliessen scheint, hat dagegen die englische Philosophie genommen; hier schien vielen die in Descartes verborgen schlummernde Wahrheit von unserem verschiedenartigen Erkennen hinsichtlich der äusseren und inneren Erscheinungen erst ans Licht gekommen und auf den rechten Ausdruck gebracht. Locke erst machte aus den beiden doch wieder unerfahrbaren Substanzen des Descartes — desselben, der von einer gewissesten Erfahrung ausgegangen sein wollte! — den Unterschied von zweierlei Wahrnehmung: und ausdrücklich betonte er, dass nur in der reflexion, der inneren, im Gegensatz zur sensation, der äusseren, der vollständige Abdruck des Objektiven enthalten sei. Nun ist oft erkannt worden, dass auch dieser wahrhaft erste Empirist, der durch solche Scheidung Ahnherr der modernen Erkenntnistheorie geworden ist, in der Spitze seiner Philosophie rationalistische Elemente nicht vermieden hat; und die Frage ist nur bis heute, ob lediglich aus Rückfall in eine zu jenen Zeiten noch übermächtige Denkart, der darum, weil der rein-empirische Faktor als solcher sich unfähig erwies, das Gesamtbild der Erfahrung begreiflich zu machen. Soviel nämlich hätte sich zeigen müssen: ist jede einzelne der inneren Wahrnehmungen ein völlig Reales, so müssten sie also zusammengenommen an irgend einem Punkte das ergeben, was wir das Innensein, das Ich, die „Seele“ eines Menschen nennen; trotzdem kommt Locke dazu, schliesslich als geistige Substanz ein Gedankending übrig zu lassen, das, in der Erfahrung unnachweisbar[1]), dennoch irgendwie als ein Band zwischen Vorstellungen existieren müsse. Diesen Uebergriff des Erfahrungsphilosophen, der in den Grundlagen

[1]) ein „Ich weiss nicht was“ . . .

keiner Idee die Wahrhaftigkeit zugestehen wollte, sofern sie nicht auf einen äusseren oder inneren Archetyp der Wahrnehmung zurückgeführt werden könnte, hat dann bekanntlich David Hume bereits durchschaut. Aber auch sein Scharfsinn, der in dem unablässigen Fluss der inneren Wahrnehmungsbilder nirgends die auf irgend ein Stetiges so überzeugend hinweisende Ichidee entdecken zu können meint, ist darum doch weit entfernt, diese, weil unerfahrbar, überhaupt zu leugnen; er endet hier lediglich mit einem Ignoramus. Und allerdings darf nicht übersehen werden, dass schon die Anerkennung solcher Wissensgrenze im Hinblick auf die doch einmal erklärte Untrüglichkeit der inneren Akte mindestens zu denken gibt.

Unsere Zeit sieht in Hume den ersten, der die spekulative Methode in der Philosophie wahrhaft konsequent durch eine auch in den anderen Wissenschaften gehandhabte induktiv-empirische ersetzt hat; und namentlich der Positivismus feiert ihn als Ahnherr aller antimetaphysischen Tendenzen, ja, sucht in der Anknüpfung an ihn das Hervorstechende positivistischer Denkart aufzuzeigen. Aber wie es zu kommen pflegt, dass von einem früheren Denker ausgehende Richtungen nur gerade einseitig einen Zug seines Denkens übermässig betonen, es dadurch um so eher wieder mit Irrtümern durchsetzend, so ist es auch hier lediglich die Untrüglichkeit des unmittelbaren Erlebens, — nicht das Problem, das Hume schliesslich doch als „seinem Verstande zu hart“ gefunden hatte, was als beachtenswert hingestellt wird. Dieses Problem glaubt man vielmehr leicht als ein Ueberbleibsel metaphysischer Denkart abtrennen zu können, nicht bemerkend, dass vielleicht gerade hier erst eine Seite des Tiefsinns sich auftut, ohne welche auch die zuerst hervorgehobene Gewissheit an Festigkeit verlieren mag. Insbesondere, wenn nun der Positivismus mit seinen Ansprüchen auf eine geschlossene Auffassung des Erfahrungsganzen bestimmter über ihn selbst hinausgreifender Voraussetzungen, wie sich an anderer Stelle zeigen wird, keineswegs entraten kann, so pflegen unter seinem Einfluss stehende Einzeldisziplinen, in ihrer Abgetrenntheit vom Gesamtbild seiner Weltanschauung, dogmatischer als diese selbst gewisse der Forschung dienliche Prinzipien bald als feste Erkenntnisse auszugeben und zu verwerten. Nicht anders erklärt sich das Vertrauen, das z. B. empirische Psychologie seit dem Tage, da sie mit Stolz darauf hinweist, eine „Psychologie ohne Seele“ zu sein, zu der besonders unmittelbaren und metaphysischer Ergänzung unbedürftigen Natur ihres Wissens hat. So

pflegt man unbedenklich gewöhnlich noch heute ihrer Darstellung die ungleich höheren Erkenntnisaussichten vorauszurühmen, die diese Wissenschaft wegen des unmittelbaren Erlebens ihrer Objekte ohne weiteres aller Wissenschaft der äusseren Erfahrung gegenüber besitze: und dieses Urteil, obwohl selbst durchaus kein Positivismus, ist dennoch positivistisch beeinflusst! Denn nicht das will man eigentlich damit ausdrücken, dass tatsächlich die Lehren der Naturwissenschaft denen der Psychologie an Sicherheit nachständen; sondern einzig, mit altscholastischer Unterscheidung, will man darauf hinweisen, dass, während hinsichtlich der Sinnenerkenntnis doch noch Zweifel bestehen könnten, ob wir wirklich die Objekte ergreifen (wie ja tatsächlich diese Zweifel so alt wie die Philosophie), hinsichtlich der inneren Phänomene doch wohl niemand leugnen möchte, dass wir das, was in uns vorgeht und tatsächlich erlebt wird, auch vollständig erfassten. Und damit befindet man sich denn hinsichtlich einer Art erneuten Dogmatismus durchaus wieder auf dem Standpunkt, wie ihn Descartes oder Berkeley einnehmen.

Und doch hat dieses Dogma, wie wir alle wissen, wie manches andere schon einmal eine Erschütterung erfahren, die es unbegreiflich erscheinen liesse, dass man mit derartig naiver Unbefangenheit zu ihm zurückkehrte, wenn nicht der bisher unerkannte geheime Einfluss eines anderen Philosophen in diesem Punkte bemerkbar sein dürfte. Kein Geringerer als Kant selbst ist es gewesen, der den Phänomenalismus sowohl der äusseren wie auch der inneren Erfahrung gelehrt hat: seine Lehre vom inneren Sinn, die manchmal schon bezeichnend genug die Achillesferse seiner Philosophie genannt worden ist, gehört, obwohl viel erörtert, nicht zu den Bestandteilen der „Kritik," die ihre Nachwirkung bis auf die jüngste Gegenwart ausgedehnt haben. Die Gründe dafür scheinen verschiedene zu sein. Einmal hat man finden wollen, Kant trete durch diese seine Lehre vom inneren Sinn aufs bestimmteste zu den Grundlagen des eigenen Systems in Widerspruch, indem er durch sie zunächst alle Erkenntnisse der inneren Erfahrung ihres sicheren Bodens beraube, dann aber doch gezwungen sei, das erlebende Ich in den Mittelpunkt jedes für Menschen erreichbaren Wissens zu stellen. Dieser Vorwurf ist einer der ältesten, die gegen Kant erhoben worden sind, und er gehört auch noch zu den jüngsten, da er meistenteils gemeint ist, wenn man völligen Skepticismus, ja Nihilismus und Illusionismus (E. v. Hartmann) aus der „Kritik" lesen will. Er war schon derjenige, den bald nach ihrem

Erscheinen Jacobi, Aenesidemus-Schulze u. a. gegen sie richteten; am meisten aber betont, am ausführlichsten bis in alle Konsequenzen verfolgt und zur negativen Stütze eines eigenen, entgegengesetzt begründeten Systems verwendet wurde er von Friedrich Eduard Beneke, auf den also innerhalb des 19. Jahrhunderts entschieden zurückgegriffen werden muss, wenn es dem Ursprung eines dogmatisch zurückgekehrten Vertrauens zur inneren Erfahrung nachzuspüren gilt. — Der andere Vorwurf, der gegen jene Lehre vom inneren Sinn erhoben worden ist und ebenfalls bereits eine Geschichte hat[1]), betrifft deren eigentliche Fassung, will einen Widerspruch zwischen zwei von Kant selbst herrührenden Darstellungen derselben innerhalb der „Kritik d. r. V." konstatieren. Dieser Vorwurf ist es, der erst vor wenigen Jahren und am allerklarsten eine Beleuchtung durch R. Reininger[2]) erfahren hat, dem es auch tatsächlich gelungen ist, mehrere bei Kant verschlungene Fäden auseinanderzuwirren, und aus einer auch sonst bemerkbaren Rückfälligkeit aus dem transzendentalen in den alten empirischen Idealismus die reine, einzig mögliche Meinung Kants, im Geiste des ersteren, herauszulösen.

Es ist nun tatsächlich in der Geschichte nach Kant bisher niemand gewesen, der in so vollständiger und umfassender Weise den Widerspruch gegen dessen Lehre von der inneren Erfahrung zum Ausgangspunkt eines neuen positiven Systems gemacht hat, der also in derartig extremer Weise grade schon theoretisch die absolute Unfehlbarkeit der inneren Wahrnehmung zum Fundament aller Gewissheit erhoben, ja hierauf allein eine neue bis ins Kleinste reichende Metaphysik gestützt wissen wollte — als Beneke. Diese Reaktion war begreiflich: einerseits schien tatsächlich, wie wir gesehn, der Descartes'sche Ausgangspunkt nirgends, nicht einmal von ihm selbst recht beherzigt worden zu sein, man plagte sich zweifellos noch immer — selbst Locke und Hume heimlicherweise! — grade mit der Metaphysik des Ich, seiner reineren als bloss empirischen Auffassung also. Und so konnte immerhin auch Kant noch lediglich am Ende einer Philosophieepoche erscheinen, der das, was alle in dunkler Weise schliesslich zugegeben und eingeräumt hatten, nur erstmals auf einen reineren Ausdruck (in der Lehre vom inneren Sinn) gebracht hatte: nicht die Realität, sondern grade die Phänomenalität

[1]) Vgl. auch Jürgen Bona Meyer: Kants Psychologie, 1871.
[2]) Kants Lehre von innerem Sinn und seine Theorie der Erfahrung. Wien 1900.

der inneren Erlebnisse. War aber dies endlich herausgekommen, so schien es doch im ersten Augenblick, als sei man tatsächlich um Jahrhunderte wieder zurückgedrängt worden, und müsse erst recht auf den echten Ausgangspunkt der neueren Philosophie, der durch falsche Schlussfolgerungen nur verwirrt worden sei, zurückgreifen. War es ja, als ob sonst der Descartes'sche „Zweifel an Allem" nur mit verdoppelter Kraft, wie eine Sintflut hereinbrechen müsste, und als sei nun der Absurdität, die als solche im Grunde schon Descartes selbst durchschaut und ihr das „Ich" entgegengesetzt hatte, mit der Hume'schen, nicht der kantischen Erfahrungsphilosophie dennoch abzuhelfen. — Auf der anderen Seite aber muss nun Benekes Polemik gegen Kant's „inneren Sinn" durch Reiningers Untersuchung, die wieder für unsere Zeit symptomatisch ist, indem erst sie den echteren Kant berücksichtigt, eine durchaus tiefere Beleuchtung erfahren, als dies zur Zeit des konstruktiven Idealismus von vornherein möglich gewesen wäre. Indem wir nun einmal Kants Lehre vom inneren Sinn richtig zu erfassen suchen, andererseits eingehend prüfen wollen, ob Benekes positives System, das auf der Möglichkeit innerer Ansicherkenntnis basiert ist, für sich genommen zur Ablehnung eines inneren Sinnes (in welcher Form auch immer) zwingt, glauben wir gleichzeitig die prinzipielle Frage nach der Phänomenalität oder Realität der psychischen Vorgänge in ein richtiges Fahrwasser zu lenken.

Kapitel 1.

Kant's Lehre vom inneren Sinn; Beneke's Polemik. Consequenzen für die Erkenntnislehre.

Dass wir in Kants Lehre vom inneren Sinn überhaupt einen der fraglichen und nicht völlig zu harmonisierenden Punkte seines Systems vor uns haben, beweist die Literatur über sie, lehrt uns auch sofort ein Vergleich sämtlicher Stellen, die von ihr handeln und, wie zuletzt Reininger nachgewiesen hat, sich keinesfalls untereinander in Uebereinstimmung bringen lassen.[1]) Die einfachste und bündigste Erklärung, an die wir uns zunächst halten, führt uns sogleich auf die gesamten Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie und findet sich schon auf den ersten Seiten der Vernunftkritik. Danach gibt es zwei Stämme unserer Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand[2]); durch erstere werden uns Gegenstände gegeben, d. h. wir bezeichnen mit ihr die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficiert werden, zu bekommen. Durch den Verstand aber werden die Gegenstände gedacht, d. h. das Denken setzt jedesmal die Sinnlichkeit schon voraus, welche die Anschauungen liefern muss. „Die Wirkungen eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficiert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung.“[3]) In der Erscheinung nun unterscheidet Kant durchgehends Materie und Form, erstere ist das der Empfindung Korrespondierende, „dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung.“[4]) Diese kann nun nicht selbst wiederum Empfindung sein, sondern muss vielmehr a priori im Gemüt zu aller Erscheinung bereit liegen

[1]) Vergl. S. 21. Anm. [2]) Kr. d. r. V. Ausgabe Kehrbach (Leipzig, Reclam) S. 48. [3]) Ebendas. [4]) Ebendas. S. 49.

und so abgesondert, für sich allein, betrachtet werden können. Die tiefere Analyse der Sinnlichkeit aber ergibt eben zwei reine Formen derselben: nämlich Raum und Zeit als Formen des äusseren und inneren Sinnes; in der Gegenüberstellung beider wird letzterem zum ersten Mal klar seine Stellung angewiesen:[1])

„Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vor . . . Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so, dass alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Aeusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns." Diesen ursprünglichen Parallelismus, die Coordination beider Sinne erläutern nun noch näher verschiedene Stellen der „Kritik", und die „Prolegomena etc." stehen dazu in harmonischer Ergänzung. „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nötig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes eines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist."[2]) Ferner:[3]) . . . . „So bin ich mir denn vermittelst der äusseren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit, bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des inneren Sinns, durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist." Endlich zusammenfassend: . . . „dasjenige, was ein Gegenstand äusserer Sinne ist, heisst Körper; ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heisse Seele."[4])

So weit scheinen denn auch die Auslassungen Kants seine Ansicht über den inneren Sinn genügend klar zu machen und festzulegen. Der innere Sinn ist danach zweifellos unser inneres Selbstanschauungsvermögen, durch das wir imstande sind, uns selbst zu-

[1]) Kr. d. r. V. S. 50. [2]) Ebendas. S. 314. [3]) Prolegomena (Reclam) S. 121. [4]) Kr. d. r. V. S. 293.

weilen bei gewissen Denk- oder Gefühlsvorgängen zu beobachten, gewissermassen „wahrzunehmen.“ Und da ist es eben Kants Behauptung, dass wir auch in unseren eigenen Vorstellungen u. s. w. keineswegs eine Realität, ein Sein-an-sich erfassen, sondern ebenso nur die Aeusserungen eines dunkelbleibenden Urgrundes, wie in den körperlichen Wahrnehmungen diejenigen einer verborgenen Ursache, die sie etwa gewirkt haben mag. Und zwar wird uns auch ausdrücklich gesagt, worin der Grund dieser Phänomenalität der inneren Vorgänge zu suchen, d. i. nämlich in der Form des inneren Sinnes, der Zeit. Das Zeitverhältnis, in welchem die innere Anschauung ständig vor sich geht, „hat nichts Bleibendes, gibt uns mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht den bestimmbaren Gegenstand selber zu erkennen.[1])“ „Wenn aber ich selbst . . . mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, garnicht vorkäme[2]).“ Indem wir so in der Tat unsern sämtlichen Wahrnehmungen nur Erscheinungs-, nirgends Ansicherkenntnis zugeschrieben sehen, so ist unsere Frage nun allerdings nach jenem „ich“ und „uns“ und „wir“, auf das wir doch alle Wahrnehmungen und Vorstellungen bezogen finden, mit einem Wort nach dem Subjekt des äusseren wie des inneren Sinnes. Hier nun werden wir auf den Grundgedanken der ganzen Transzendentalphilosophie geführt, der in den erwähnten Stellen über äusseren und inneren Sinn nicht vollständig heraustritt, auch — wie eine hundertjährige wechselnde Kantauffassung zur Genüge beweist — nicht absolut einheitlich und widerspruchslos im System zum Ausdruck gebracht worden ist, doch aber „wie billig nach den abschliessenden Begriffsbestimmungen zum Massstabe seiner Kritik“[3]) erhoben werden muss. Danach darf als das der „Erscheinung“ Korrespondierende ein für alle Mal bei Kant das vielberufene Ding-an-sich nicht im transzendenten Sinne gefasst werden; sondern wie es in der Tat viele und die hauptsächlichsten Stellen der Kritik klar genug dartun, als der blosse Grenzbegriff aller unserer Erfahrung, „bloss, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität korrespondiert[4]).“ Was also die Erscheinungen des äusseren Sinnes anbetrifft, so haben

[1]) Kr. d. r. V. S. 322; [2]) Ebendas. S. 63. [3]) Reininger. [4]) Kr. d. r. V. S. 403.

wir in ihnen nicht etwa (wie es der gewöhnliche unklare Idealismus will) die bloss verworrenen, sinnlich entstellten Abbilder von „wirklichen“ Dingen ausser uns zu erblicken; sondern einfach Vorstellungen, von denen nur feststeht, dass sie nicht aus dem erkennenden Subjekte stammen, ihre Ursache im Immanenten nicht auffindbar ist. Genau ein ähnlicher, blosser Correlatbegriff der Rezeptivität schwebt nun auch Kant hinsichtlich der inneren Erscheinungen vor: nur dass hier beides, Wirkendes und Gewirktes, in derselben immanenten Sphäre verbleibt, so dass sich hier unter der Hand der blosse leere Urgrund eines Seienden — scheinbar sogar gegen die eigene Annahme Kants — in etwas weit Bestimmteres verwandeln muss. Es ist das „Ich als denkend“, das Subjekt als Spontaneität schlechthin gefasst, das sog. „Ich der Apperception“, hinsichtlich dessen Kant unermüdlich bestrebt ist, es als einen absolut leeren Begriff, eine durchaus inhaltsfreie Vorstellung hinzustellen. Es soll dieses „Ich“ gewissermassen nur logisch zu fassen sein, sofern es bei allem Denken nur „vorkommt“, keine Erfahrung etwa[1]), nicht einmal ein Begriff sein, sondern „ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet“[2]). Eine ganz eigene Mittelstellung zwischen Sein und Schein meint er ihm anweisen zu können. „In der transzendentalen Apperzeption bin ich mir meiner nicht bewusst, wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin“.[3]) — Es leuchtet ohne weiteres ein, dass damit zu dem ganz unbestimmten affizierenden „Etwas“ des äusseren Sinnes durchaus nicht etwas bloss Korrespondierendes geschaffen ist; wir stossen hier vielmehr auf den sehr realen Kern der ganzen Transzendentalphilosophie, den die Lehre vom inneren Sinn — wohlgemerkt: wie bisher in dieser Fassung und als Lehre von unserem inneren Anschauungsvermögen genommen — durchaus nicht in das Nichts der Skepsis versinken lässt, vielmehr aus seiner Einkleidung heraus erst richtig zur Erkenntnis bringt. Das den inneren Sinn affizierende Ich ist, wenn auch keiner weiteren Erkenntnis fähig, als reine Spontaneität doch genügend charakterisiert, aus der Fülle der wechselnden Erscheinungen der Sinnlichkeit hebt sich das Subjekt als deutlicher Mittelpunkt.

Aber wir haben noch eine andere Darstellung des inneren Sinnes, welche Kant, worauf eben in jüngster Zeit besonders Reininger aufmerksam gemacht hat, oft unentwirrbar neben der ersteren herlaufen lässt, und die

[1]) Kr. d. r. V. S. 294. [2]) Ebendas. S. 296. [3]) Ebendas. S. 676.

allerdings die ganze Stütze der Transzendentalphilosophie, das „reine" Ich, wieder recht in Frage zu stellen geeignet sein muss. Der Fehler liegt verhüllt freilich schon in der ersten Fassung, und zwar in der engen Beziehung gerade des Zeitverhältnisses zum inneren Sinn, das auch sicher zunächst nur einem gewissen Schematismus zuliebe dem Raum gegenübergestellt war. Es konnte Kant nicht verborgen bleiben, dass die Daseinsform der Zeit auch auf die Gegenstände des äusseren Sinnes sich anwenden lasse und angewandt werden müsse, so dass, wenn die Coordination beider Sinne durchgeführt werden soll, dieselbe nicht auf der Zuordnung zu Raum und Zeit begründet werden könne. Aber diese Coordination scheint mit einem Male an anderer Stelle garnicht Kant's Hauptaugenmerk, ihre zu Anfang so charakteristische Gleichstellung weiterhin garnicht mehr sein Bestreben zu sein. „Kritik" Seite 61 lesen wir fast unvermittelt: „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äusseren Anschauung ist als Bedingung a priori bloss auf äussere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehöret, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äusseren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äusseren Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt d. i. alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit und stehen notwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit." Liesse sich die Parität der Sinne danach noch immer festhalten, indem man die Zeit als Daseinsform aller Erscheinungen nur deutlicher von der Zeit als spezifischer Anschauungsform des inneren Sinnes unterschiede, so geht Kant an anderer Stelle ausdrücklich zur Erweiterung des inneren Sinnes über — ohne aber gleichzeitig die grundlegende ursprüngliche Coordination preiszugeben! „Unsere Vorstellungen[1]) mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie

[1]) Kr. d. r. V. S. 115.

mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein: so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüths zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit, unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft, und in Verhältnisse gebracht werden müssen.“ Hier sehen wir mit einem Male an Stelle der anfänglich betonten Coordination beider Sinne ausdrücklich die Subordination des äusseren Sinnes unter den inneren Sinn gelehrt; dass dieser offenbare Widerspruch von den weittragendsten Folgen für das ganze System werden muss, erscheint eigentlich von vornherein klar, umsomehr als wir gar keine Versuche der Ausgleichung oder Erklärung dafür in ihm finden. Es bleibt daher eigentlich nichts übrig, als sich für die eine oder die andere Fassung zu entscheiden; aber wir sagten schon, dass dies in solchem Falle nur entsprechend der ganzen Anlage und den hervorstechenden Grundgedanken und -bestimmungen der „Kritik“ geschehen könne. Und die Subordination des äusseren unter den inneren Sinn macht, wie ersichtlich, aus dem transzendentalen Idealismus sogleich wieder jenen empirischen, der die Aussenwelt in die Innenwelt aufsaugt (Berkeley), dessen Bekämpfung und Widerlegung sich Kant gerade als Ziel gesteckt hatte. Ja, in diesem empirischen Idealismus hätten wir sogar noch eine weit radikalere Form als selbst im Berkeley'schen zu erblicken: denn wenn überhaupt **alle** unsere Vorstellungen, selbst a priori entstandene Erkenntnisse, einer formalen Bedingung (der Zeit) unterworfen erscheinen, so ist das „Gemüt“ als solches, der „innere Sinn“ selber, eo ipso nicht davon ausgenommen, und wir erhalten in der Tat einen Idealismus, der auch der Innenwelt jegliche Realität aberkennt — also wirklichen Illusionismus, Phänomenalismus. —

Dass eine so wenig einheitliche Lehre sehr bald die Polemik herausfordern würde, erscheint eigentlich von vornherein klar; aber das Merkwürdige — nicht das Widerspruchsvolle zweier Fassungen, wie wir sie hier erst im Anschluss an Reininger deutlich auseinander gehalten haben, weckte die ersten Angriffe. Vielmehr ist ja der Grundgedanke der Transzendentalphilosophie überhaupt erst spät erkannt worden, und indem er wie ersichtlich in der Lehre vom inneren Sinn durch frühere Tendenzen besonders verwischt und verdunkelt vorliegt, so war es nur erklärlich, dass man zunächst vor allem die auf den geläufigeren Empirismus und Idealismus deutende Seite allein wahrnahm und

höchstens Inkonsequenzen, Abweichungen innerhalb dieser kritisierte. Die so notwendige Vorerklärung, was man denn eigentlich zusammenfassend unter dem inneren Sinn bei Kant verstehe, fehlt infolgedessen zunächst fast gänzlich; der Ausdruck „innerer Sinn" erscheint seit Locke beinahe wie etwas Festgeprägtes, und bedeutet den äusseren Eindrücken gegenüber (impressions) die Reflexion (reflexion) auf unser eigenes Erleben — und es ist ganz sicher, dass auch Kant ursprünglich nichts anderes als unser inneres Selbstanschauungsvermögen dabei im Auge hatte, unsere Fähigkeit der Selbstwahrnehmung, wie dies besonders deutlich noch die Stellen in der „Anthropologie" beweisen. Aber schon Aenesidemus-Schulze bemerkt, dass Kant an anderem Ort ja bereits das noch unreflektierte Bewusstsein, also die unmittelbaren Vorstellungen, Erkenntnisse etc. ebenfalls zum inneren Sinn gehören lässt (s. o.), so dass denn hier allerdings ein unversiegbarer Quell der Skepsis zu entspringen droht, und entgegnet dazu:[1]) „Wenn der innere Sinn Erkenntnisse betrifft, etwa Gedanken des Verstandes oder Ideen der Vernunft und Phantasie, so darf sein Wirken nicht für ein von den Erkenntnissen noch verschiedenes Erkennen derselben genommen werden. Das Wissen vermittelst desselben ist ein unmittelbares und von eben der besonderen Beschaffenheit, wie das im Bewusstsein des Ich stattfindende. Die Behauptung aber, dass alles Erkennen und das Bewusstsein davon wieder durch ein Vorstellen desselben vermittelt und bedingt werde, ist ungereimt." Auch Jacob Friedrich Fries wird zum wenigsten stutzig, da er die doch scheinbar allein naheliegende und für sich genügende Charakterisierung des inneren Sinnes als unseres Selbsanschauungsvermögens bei Kant durch die seltsamen Beziehungen zum Zeitbegriff wieder eingeschränkt findet. Gegenüber dem äusseren Sinn genüge es eben, ihn einzig dieses unser Vermögen der inneren Selbstanschauung bezeichnen zu lassen, bei der das Zeitverhältnis aber offenbar nur eine nebensächliche Rolle spiele.[2]) Inwiefern aber eine tiefer begründete Coordination beider Sinne für die Transzendentalphilosophie gerade von besonderer Wichtigkeit ist, fällt ihm so wenig ein zu untersuchen, wie später Herbart, der sich gar nur gegen das Angeborensein eines „inneren Sinnes" wendet, den er, wie etwas bei Kant garnicht Strittiges, ungefähr als eine schon ursprüngliche Prädisposition für die innere Wahrnehmung oder Selbst-

[1]) Psych. Anthropologie S. 114 f.. 115/16. [2]) Neue Kritik d. V. I, 71, 74.

beobachtung behandelt![1]) In ein ganz anderes Fahrwasser aber wird diese allgemeine Polemik gegen die Lehre vom inneren Sinn, die des eigentlichen Streitpunkts doch noch garnicht habhaft wird, zum ersten Mal von Schleiermacher gelenkt. Auch er dringt zwar noch nicht klar auf den Widerstreit zweier durchaus verschiedener Systeme, die sich in den einzelnen Lehren über den „inneren Sinn" bei Kant unentwirrbar mit einander verflochten haben: aber er wirft doch seinen hauptsächlichsten Inhalt, der jedenfalls hervortritt, und was er überhaupt zunächst nur besagen zu wollen scheint — mit einem Male durch ein neues Machtwort über den Haufen. Dieses Machtwort lautet: der innere Sinn ist ganz entfernt nicht dem äusseren jemals zu coordinieren; im Gegensatz zu Allem, was uns nur als Erscheinung gegeben ist, hat „der Gegenstand des inneren Sinnes unmittelbare Realität.[2])" Das war ja grade Kants allgemeinstes Bestreben, zu zeigen, dass wir in der Wahrnehmung allein nirgends auf ein Ding-an-sich stossen, sei es in innerer oder äusserer; das Ding-an-sich ist überhaupt für Kant nicht Quelle objektiver Realität. Ob also Coordination oder Subordination der Sinne — das Sein als solches ist uns jedenfalls damit allein fürs Erste nicht gegeben. Nun behauptet dies aber mit einem Male Schleiermacher inbezug auf den inneren Sinn, und in gewissem Sinne ja auch schon G. E. Schulze (Aenesidem.-Sch.); natürlich ist damit auch nicht etwa hinwiederum die Subordination des äusseren Sinnes unter den inneren gelehrt, im Gegenteil bleibt der Kantische Widerstreit, was oder wieviel zum inneren Sinne gehöre, ungeschlichtet. Aber dafür erhebt sich an dieser Stelle eine ganz neue Prinzipienfrage, auf die am Ende auch die Transzendentalphilosophie nicht umhin wird können, schliesslich die allerbestimmteste Antwort zu erteilen: nämlich mit der endgültigen Verwertung oder Betonung nur der einen der beiden Fassungen, da es sich doch immer nur um die eine Aufgabe — den Erweis eines Realen — handelt. Die prinzipielle Frage ist, ob, sofern nur etwas zum inneren Sinn gehört, es da wirklich, wie Kant lehrt, Erscheinung ist und nicht vielmehr: Sein-an-sich! Man sieht, eine regelrechte Kritik der Lehre vom inneren Sinn, solche, die zunächst den beiden Versionen gerecht zu werden sucht, nachforscht, welche dem ursprünglichen Grundgedanken entgegenkommt etc. — ist das nicht; aber es er-

[1]) Herbart: Psychologie als Wissenschaft. II. §§ 125—128.
[2]) Dialektik 53 ff.

hebt sich plötzlich ein Anspruch, das von Kant so mühsam gesuchte Ding-an-sich auf unmittelbarstem Wege aufzeigen zu können: natürlich wäre mit der Beantwortung dieser prinzipiellen Grundfrage auch jene ganze Lehre auf ihren einzig möglichen Ausdruck gebracht.

Am intensivsten und eindringlichsten nun hat eben diese Aufgabe zu der seinen gemacht F. E. Beneke, dessen unmittelbare Beeinflussung durch Schulze, Schleiermacher — wie überhaupt jene, die damals der verwickelten Spekulation gegenüber wieder auf das unmittelbare Gefühl und Bewusstsein drangen, durch Jacobi und die ganze Erfahrungsseelenlehre jener Zeit — auch historisch auf das Genaueste zu erweisen ist.[1]) Auch er polemisiert nur einfach, ohne jede Einschränkung, gegen den inneren Sinn bei Kant;[2]) er ist ihm wie den meisten damals nur die Skepsis hinsichtlich des eigenen Bewusstseins, eine „psychologische Erdichtung", er sieht nicht seine zwiefache Stellung im System Kants und führt gegen entgegengesetzte Bestimmungen nur stets die gleiche Widerlegung ins Feld, die der Wahrheit der inneren Selbstwahrnehmung zu Gute kommen soll. Er sieht ihn nicht als Grundlage eines ganz neuen Idealismus, der der Objektivität und Gesetzmässigkeit der Erscheinungen gerade innerhalb eines Bewusstseins — wie fest und untrüglich-erkennbar muss dasselbe vorausgesetzt sein! — beikommen will; er sieht ihn nur in seiner unfehlbar alles in Erscheinungen wandelnden Wirkungsweise, obwohl gerade in Beziehung darauf wiederum kein Wort in Kant befiehlt, ihn nur als das Werkzeug der Selbstbeobachtung zu nehmen. Aber das eine ergibt sich freilich auf den ersten Blick: versucht es jemand nachzuweisen, dass schon die allererste und grundlegendste Bestimmung, jene auf den ersten Seiten der „Kritik": „Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt etc." — in ihr Gegenteil zu kehren sei: „er gibt allerdings eine solche, und zwar eine unmittelbare, wahre und gewisse" — so muss derselbe in einen prinzipiellen Entscheidungskampf gerade mit der Vernunftkritik und ihren Voraussetzungen geraten. Alle diese Bemühungen Kants, das Feld unseres wirklichen Erkennens auszumessen, und behutsam abzustecken — hier scheinen sie durch einen ungeheuren Vorstoss ins wirkliche Sein-an-sich eines Dinges um-

[1]) Vgl. Gramzow: Leben und Lehre F. E. Benekes. 1899. Berner Studien. XIII [2]) „Seele und Leib": S. 51. Jubeldenkschrift ff. System der Metaphys. S. 70 u. a. m.

gestossen, über den Haufen geworfen zu sein. So muss in der Tat die Polemik Benekes als erste und ausführlichste dieses Standpunkts, und die zugleich das ganze System hieraus entwickelt, zur typischen Messung zweier Weltanschauungen führen.

Die Gründe selbst, die Beneke gegen den inneren Sinn vorbringt, brauchen dabei gar keine so besonders schwerwiegenden zu sein — können es ja auch eigentlich im Grunde garnicht sein, weil Beneke, wie gesagt, eine ganz bestimmte Lehre Kants vom inneren Sinn bekämpft, und eine solche, streng genommen, garnicht zu erweisen ist. Er tritt nur eben mit einer ganz neuen, eigenen Behauptung auf den Plan, die allerdings den in den gesamten Begriffsbestimmungen über „inneren Sinn" bei Kant enthaltenen Lehren diametral zuwiderläuft und insofern gerade zu einer näheren Vergegenwärtigung und Prüfung der letzteren Anlass gibt. Ob nun Beneke seine neue Behauptung (von der vollkommenen inneren Ansichterkenntnis) beweisen kann — das sollen die Austührungen dieser Arbeit ergeben. Was er an Widersprüchen in Kants Lehre vom inneren Sinn und damit zugleich als Stützen und Beweismittel für seine eigene Behauptung findet, ist Folgendes. Drückt Kant auch unsere inneren Bewusstseinsvorgänge, unsere Vorstellungen als solche — gleichviel welchen Inhalts — wiederum zu blossen Erscheinungen eines unbekannten X herab, so wie man ja mit Recht bezweifeln muss, ob jener Tisch, den ich nur vermittelst meiner Sinne wahrnehme, seinem An-sich nach von der gleichen Beschaffenheit ist: so wäre überhaupt garnicht abzusehen, wie wir auch nur zu dem Begriff des Seins, ja (da diese beiden Begriffe Korrelata seien) wie wir selbst nur zu dem Begriff des Vorstellens jemals hätten kommen sollen. Denn „all unser Denken vermag keinen eigentümlichen Inhalt des Vorstellens zu erzeugen," weder vermag die Einbildungskraft etwas absolut zu erdichten, noch der Verstand etwas absolut zu erdenken. All unser Denken kann nur zergliedern und wieder verbinden; den Elementen nach aber müssen sich alle Bestandteile desselben auf äussere oder innere Erfahrungen zurückführen lassen. Für jeden eigentümlich-einfachen Begriff also — das ist aber der Begriff des Seins oder der Existenz, es ist unmöglich, Teile in ihm nachzuweisen — muss sich irgendwie eine Anschauung aufzeigen lassen, von welcher er ein Reflex ist. Und so muss uns denn das Sein oder die Existenz irgend wie in einer Anschauung gegeben, irgendwie erreichbar sein.[1])

[1]) System d. Metaphys. S. 14—15, 65, 67.

Das kann aber nur in der Selbstanschauung sein, der einzigen nämlich, hinsichtlich welcher die Schwierigkeit nicht besteht, uns „unserer selbst entschlagen“ zu müssen, um „zu den Dingen hinüber kommen“[1]) zu können, gewissermassen, um die Objekte mit unseren Vorstellungen zu vergleichen. Um unser eigenes Sein zu erreichen, brauchen wir „nicht aus uns hinaus — nicht in ein anderes hineinzugehen. Hier haben oder sind wir Vorstellen und Sein zugleich, und können somit das Vorstellen wirklich und vollgenügend mit dem Sein vergleichen.“[2]) Machen wir uns nämlich einmal klar, wodurch wir eigentlich unser Inneres vorstellen, so sind das lediglich entsprechende Begriffe: ich muss den Begriff des Grossmütigen z. B. erst einmal gebildet haben, ehe ich ein entsprechendes Denken oder Gefühl in mir anzutreffen vermag: woraus gleichzeitig hervorgeht, dass der innere Sinn wie bei Kant kein angeborenes Vermögen sein könne, denn so lange der Mensch nicht Begriffe von psychischen Entwicklungen gebildet hat, übt er noch nicht Selbstbeobachtung.[3]) Andrerseits aber sind ja eben diese Begriffe sämtlich aus früheren, ähnlichen psychischen Akten gewonnen, ist mithin „zu ihrer Bildung grade alles ausgeschieden worden, was dem in ihnen gedachten Allgemeinen fremdartig war.“[4]) Natürlich erfassen wir somit in jeder Ich-Vorstellung auch nicht unser gesamtes Innensein: nur von qualitativer Veränderung durch Beimengung irgend eines Fremdartigen kann garnicht die Rede sein. Im besonderen nun kann dies Letztere auch nicht die Form des Zeitlichen sein, die nach Kant erst durch den inneren Sinn in unsere Wahrnehmungen kommen soll! Als schon ursprüngliche Grundform unseres Gemütes, a priori aller Erfahrung, wohnt uns etwas derartiges wie „Zeit“ nicht inne, der Begriff Zeit ist etwas sehr kompliziert-Gewordenes in uns, eine hohe Stufe der Abstraktion; das einzeln-Zeitliche dagegen, also unsere Wahrnehmungen der Dauer oder Veränderung, werden uns nur mit und in der Wahrnehmung des Geschehens selber gegeben, „findet sich unmittelbar an oder in allem Wahrgenommenen.“[5]) —

Wir sagten schon, eine eigentliche Kritik an Kants Lehre vom inneren Sinn sei dies nicht — schon wegen seiner eindeutigen Auffassung und der bereits hieraus (dem Gebrauch der Begriffe a priori, angeboren u. s. w.) sich ergebenden Verkennung des transzendentalen

[1]) System d. Metaphys. S. 68. [2]) Ebendas. S. 69. [3]) Das Kind reflektiere nicht. [4]) System d. Metaphys. S. 72—73. [5]) Ebendas. S. 256.

Grundgedankens. Aber die neue ins Feld geführte Behauptung ist doch so unverkennbar gegen alle Grundlagen der kritischen Philosophie gerichtet, dass, indem wir nun daran gehen, sie als Hauptstütze und Mittelpunkt eines ganz neuen Erkenntnisweges zu prüfen, die Kantische Begründung der Erkenntnislehre – und zwar in ihrer wahren Gestalt — eo ipso als der Hintergrund gewählt werden muss, davon er sich abhebt. Dabei dürfte denn Kants Lehre vom inneren Sinn noch mehrmals das Wort erhalten, sich gegen gewisse Anschuldigungen und Unterschiebungen selbst zu rechtfertigen: überhaupt aber hat es sich ja bereits ergeben, dass unser Thema uns die Untersuchung über Berechtigung oder Nichtberechtigung des inneren Sinnes implicite zu einer der Hauptaufgaben macht.

Anmerkung:

Als dies geschrieben wurde, war mir P. Knothe's Untersuchung: „Kants Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger", Erlanger Dissertation 1905, noch nicht bekannt: dennoch scheint mir auch heute noch kein Grund vorzuliegen, grade von Reiningers Resultaten abzuweichen. Es geht doch wohl schwerlich an, wie Knothe will, an einer ursprünglich jedenfalls beabsichtigten Parallelisierung beider Sinne Zweifel zu hegen; und andrerseits ist es ja Reininger auch keineswegs darum zu tun, gerade die Parallele als solche im genauen Sinne herzustellen, sondern nur die Subordination des ä. S. zu eliminieren (negat.), welche eben aus dem transzendentalen wieder den „unklaren empirischen Idealismus" mache. Im Gegenteil weist Reininger selbst schon auf die allererste Begriffsbestimmung beider Sinne bei Kant hin, wo beim äusseren Sinne von einem affizierenden Gegenstande erst garnicht die Rede ist, wohl aber beim inneren Sinn „Seele als Objekt": und so deutet Reininger grade die Geschichte zutreffend an, die uns ja auch sonst von den wechselnd-schwankenden Einflüssen auf Kants Denken berichtet. Dagegen will es Knothe so unbegreiflich finden, dass Kant sich in zwei nicht sehr fern folgenden Definitionen so gänzlich solle widersprochen haben. Das wäre auch seltsam, wenn nur Kant selbst das Widersprechende schon so klar vor Augen hätte stehen können, wie uns heute; so stellt Reininger mit Recht die Tatsache in den Vordergrund, dass doch vor allem schon die ähnlichen Termini — seit Locke so gebraucht! - nämlich äusserer und innerer Sinn, die Parallelisierung nahelegen konnten: wenn nun Kants Transzendentalismus schon so klar gewesen wäre, dass er unter dem inneren Sinn die primären Bewusstseinsakte allein begriffen wissen wollte, dann hätte er nie den Terminus „Sinn" = Rezeptivität gebraucht! Wirklich scheinen mir alle Unterscheidungen zwischen Selbstanschauung und Selbstbeobachtung letzten Endes unfruchtbar: dagegen dürften Knothe's Versuche, die Brentanosche Gleichsetzung von primärem und sekundärem Bewusstsein zu erneuern, nicht minder erfolglos sein.

Knothe verlangt nun das Unmögliche, dass, nachdem Reininger seine Erklärung samt der „notwendigen Ergänzung" gebracht, bei Kant nun alles herrlich stimmen müsse. Selbstverständlich nicht. Die Verwirrung ist eben da, und Knothe begeht den alten Fehler, abgerissene Zitate aus der Vernunftkritik ins Feld zu führen. — Zusammengefasst aber sprechen noch folgende Erwägungen gegen Knothe: Vor allem fehlt eine ausdrückliche Erklärung Kants, nicht in demselben Sinne, wie den „Raum" dem „äusseren Sinn" verbinde

er die „Zeit“ dem „inneren Sinn“. Nun soll (nach Knothe) Reininger den äusseren Sinn transzendental, den inneren aber empirisch gefasst haben. In Wirklichkeit liegt es doch so: wenn ich sage, der äussere Sinn liefert mir Gegenstände im Raume, so fordert schon der Transzendentalismus: der Raum selbst aber ist in uns. Dann aber war es unnötig, noch durch eine zweite besondere Lehre, in der gesagt wird, dass überhaupt alles zum inneren Zustand gehöre, d. i. zum inneren Sinne, jene erste Lehre gleichsam zu wiederholen. (Hier sieht man doch ganz deutlich, dass Kant der transzendentale Grundgedanke im Augenblick verblasst war, so dass der empirische Idealismus sich vorwagt.) — Was Knothe zu der Polemik gegen die Reininger'sche Ergänzung — die Zeit: Grundform des Gemütes überhaupt — Anlass gibt, ist, dass wir durch sie zweierlei verschiedene Zeit, nämlich die noch speziell dem inneren Sinn zugeordnete, herausbekämen. In Wirklichkeit ist das natürlich dieselbe Zeit, wodurch Reininger Kant auch darin näher zu kommen scheint, dass er eine Art Ueberlegenheit des inneren Sinnes gegenüber dem äusseren schliesslich beibehält: die Koordination ist eben auch bei Reininger keineswegs eine schematisch vollständige, hauptsächlich vielmehr nur Abweisung der Subordination des äusseren Sinnes unter den inneren.

Kapitel 2.

Die Bedeutung des Beneke'schen Grundsatzes der inneren Ansicherkenntnis für seine Erkenntnistheorie, erläutert an deren Verhältnis zur Kant'schen.

Die Beneke'sche Erkenntnislehre war von der Kantischen in mehr als einer Hinsicht prädeterminiert. Vierzig Jahre waren seit dem Erscheinen der Vernunftkritik verflossen — die menschliche Kurzsichtigkeit urteilte, dass, wenn sie wirklich dem Vernunftgebrauch die einzig möglichen Wege vorgezeichnet hätte, sich dies in solchem Zeitraum hätte erweisen müssen. Statt dessen waren die verschiedensten metaphysischen Systeme einander selten mit grösserer Schnelligkeit gefolgt, und ihre einzige Uebereinstimmung andererseits bestand allein in dem gemeinsamen Ausgehn von Kant: was lag einem neuen, Kritik übenden Geiste näher, als nach den Gründen dieser philosophischen Anarchie noch einmal im Urquell selber zu suchen, auf den alles hindeutete? Indem Fries annahm, dass gerade nur die geringen Ueberbleibsel des Scholastizismus in Kants Philosophie an allen Auswüchsen der idealistischen Philosophie schuld gewesen, betonte er im Gegenteil in einseitiger Weise grade nur die Erfahrungselemente darin, sprach von dem „transzendentalen Vorurteil", durch das Kant sich habe blenden lassen, und bewies, zu welchen wichtigen Einsichten schon ihm selbst das einzige wahre Hülfsmittel der Erkenntnis, das ihm nur nicht klar genug bewusst geworden, verholfen habe: die innere Erfahrung, Selbstbeobachtung. Und käme der Psycholog nicht auch unverhüllt zum Vorschein darin, dass er mit Seelenvermögen operierte, die er eindringender analysierte, das Erkenntnisvermögen als Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit etc. etc.? Hier sei der Weg gegeben, durch immer weitere und weitere psychologische Analyse noch tiefer in das Erkenntnisproblem einzudringen.[1])

Es ist schwer, das Problem eines Denkers noch einmal im unbefangenen Lichte zu sehen, wenn schon

[1]) Vgl. Fries, Neue Kritik . . . S. 32.

ganze Systeme, die für sich Beachtung verlangen, von bestimmten Auffassungen ausgegangen sind, und so den Geist wie suggestiv nach gewissen Richtungen drängen. So war durch die idealistische Philosophie vor allem schon die kritische Grundfrage nach der Möglichkeit der Erfahrung dadurch hinreichend verwirrt worden, dass sich jenes rein formale Prinzip, worauf Kant sie beruhen liess, das transzendentale Ich, bei ihr in ein produktives verwandelte, in den Grund, woraus das Sein mit seinen Formen abgeleitet wurde. Dagegen sah die Fries'sche Schule, deren Ahnherr eigentlich F. H. Jakobi mit seinem mehr gefühls- als erkenntnismässig begründeten Prinzip des unmittelbaren Erlebens, Erfahrens gewesen, schliesslich nur noch die Willkür jener anderen Richtung, und hielt sich vielmehr bloss an den Kantischen Satz, dem in solcher Heraushebung jedoch ebenfalls die ursprüngliche Systembedeutung verloren geht: dass nämlich „Begriffe ohne Anschauung leer" seien. Endlich sind eine gewisse Dunkelheit und Ungenauigkeit des Ausdrucks, sowie wirkliche Widersprüche der Darstellung ja in der Tat zugestandene Fehler der Vernunftkritik, die ihr Wirken in der einen vom Verfasser allein gewollten Richtung zum mindesten von vornherein beeinträchtigen mussten. Mit all diesen wirklichen oder hineingelegten Schwächen, einer ganzen Geschichte schon von Auffassungen und teils geklärten, teils aber noch achtlos immerfort übernommenen Missdeutungen — so kommt die Kantische Philosophie nun an Beneke, der, wie erwähnt, seinem ganzen Bildungsgang nach bereits der Friesischen Schule nahestand[1]), überdies aber von Haus aus geborener Psycholog war, den unabweisbarsten Hang zur Wissenschaft vom Seelenleben mitbrachte.[2]) So glaubte er wohl auch sicher geheim in sich zu spüren, was Fries zur vollständigen Lösung der in der Transzendentalphilosophie gestellten Probleme gefordert hatte, die Fähigkeit zum Erkennen des ganzen Getriebes unserer Vorstellungen und Seelenkräfte, um der „Kritik" eben jenen „anthropologischen Unterbau" zu geben — und so verdunkelte sich ihm unter mehr oder weniger fremder Beeinflussung noch in der eigenen Vorliebe das wirklich-kantische Erkenntnisproblem. Jedoch handelt

[1]) In die Kantische Philosophie wurde er von Hoffbauer und Jacob eingeführt — beides gleichzeitig Lehrer der Erfahrungsseelenlehre und Verfasser psychol. Werke (Vgl. Gramzows Biographie).
[2]) Vgl. Gramzow: S. 14, wo er (Beneke) von sich sagt, dass er im Felde nie irgendwelche Furcht verspürt habe, weil er immer damit beschäftigt gewesen, die Wirkung der ungewöhnlichen Ereignisse auf seine Umgebung zu studieren.

es sich an und für sich natürlich nur darum, ob Beneke auf seinem eigenen Wege den Fragen, auf die es hier ankommt, ebenso oder gar besser gerecht geworden ist; während wir andrerseits wohl als zugestanden annehmen können, dass die letzteren so, wie Kant sie gestellt hat, alles enthalten, worauf wir bei einer Erkenntnislehre die Antwort erwarten.

Das fühlt ja zunächst auch Beneke, da er in einem 1820 erschienenen Erstlingswerkchen, das aber die meisten Grundzüge seiner sämtlichen späteren Werke bereits enthält, einer „Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft“ sich der Aufgabe nach nur völlig eins mit dem Herausgeber der Vernunftkritik erklärt.[1]) Sehr bald finden wir dieselbe dann näher präzisiert als die „wichtige Frage nach der Entstehung und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis“[2]): und stossen plötzlich schon hier auf die lebhafteste Divergenz. Auch Kant hat sich über die „Idee“ seiner Philosophie oft und deutlich genug geäussert. „Es ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt.“[3]) Eben auf diesen Unterschied deutet nun bei näherem Zusehn schon der Titel beider Erkenntnislehren: Beneke tadelt an der Kantischen von vornherein den Namen einer Kritik der reinen Vernunft[4]) und sieht nicht, dass es dieser in der Tat nur um den Berechtigungsnachweis für gewisse aprioriische Erkenntnisse, (die als facta wie z. B. in der Mathematik vorliegen und deren Entstehn oder Werden für die Frage: quid juris? gleichgültig ist), zu tun ist, um hieraus wenn möglich überhaupt die Prinzipien für objektive und notwendige Allgemeingültigkeit auszusondern. Diese Aufgabe ist aber natürlich von vornherein die allgemeinere und weit umfassendere, ja subsumiert eigentlich, wenn man will, schon die Beneke'sche, die nach dem blossen „Bewusstsein der reinen Vernunft“ vorzugehn, zu schliessen, zu urteilen, einzudringen befiehlt: nach welchen Prinzipien denn? Davon ist hier und nirgends bei Beneke, wie wir bald sehen werden, die Rede, und hier sehen wir damit zugleich den ersten Einfluss der Voraussetzung innerer Ansicherkenntnis auf die ganze Fragestellung in der Erkenntnistheorie. „Von der Art (nun) **wie** die Vernunft ihre Erkenntnisse erzeugt, weiss sie natürlich nur durch ihre eigne Beobachtung. Die Vernunft selbst nimmt also ihre Tätigkeit

[1]) Erkenntnislehre S. 1, 6—7. [2]) Ebendas. S. 3. [3]) Prolegomena § 21 a. [4]) Erkenntnislehre S. 4.

wahr“[1]). „Diese (die Urteile sc.) selbst nun wurden durch den inneren Sinn gegeben, durch welchen also zunächst alles Urteilen vermittelt sein muss“.[2]) „Daher das rein menschliche Bewusstsein durchaus keine Erkenntnisse a priori kennt, wenn diese in solchen bestehn sollen, welche nicht als durch Gleichsetzung des Gleichen entstanden vom beobachtenden Selbstbewusstsein wahrgenommen werden können.“[3]) Inwiefern oder nach welchen Gesetzen wir eigentlich berechtigt sind, diese unmittelbaren Wahrnehmungen zu verwerten und als allgemeingültige Wahrheiten hinzunehmen — das taucht überhaupt bis jetzt nicht als Problem auf.

Kants Kritik unseres Erkenntnisvermögens bestand nun näher darin, dass er überall den Elementen nachging, die im Begriff der Erfahrung für uns liegen, indem die blossen Wahrnehmungen, Vorstellungen (mithin auch unsere inneren Beobachtungen!) als solche, im beständigen bunten Wechsel und an sich einander fremd, gleichsam isoliert, uns nie etwas derartiges wie Erkenntnis zu liefern vermöchten. In der ursprünglichen Organisation unserer Vernunft, eine gegebene Mannigfaltigkeit auf gewisse Weise zu einer Einheit zusammenzutun und zu verschmelzen, liegt nun allererst die Möglichkeit von Erfahrung begründet, die nun ihrerseits aus der Tatsache bestimmter „im Gemüt a priori bereit liegender“ Formen der Anschauung (Wahrnehmung) wie des Verstandes ihre Objektivität und Allgemeingiltigkeit erhalten kann.

Der Begriff der Erfahrung als solcher, ihre Möglichkeit, bildet also für Beneke von vornherein gar kein Problem; das unmittelbare Selbstbewusstsein, wiewohl offenbar erst auf einer sehr hochentwickelten Stufe des Seelenlebens, überzeugt ihn zunächst davon, dass wir überhaupt Erfahrung haben — wie wir nun aber auch diese Entwicklung selbst vorstellen mögen, so hätten sich doch niemals Form und Inhalt getrennt entwickelt. „Dem Begriffe wird sein Inhalt ebensowohl wie seine psychische Beschaffenheit durch das Zusammenfliessen der besonderen Vorstellungen und also durch psychische Akte bestimmt“ . .[4]) Beneke meint, dass Kant, wenn er einmal unsere Erkenntnis auf gewissen Grundkräften unseres Verstandes beruhen lässt, doch diese zunächst, wie sie sind, in ihrer ganzen Ursprünglichkeit d. i. aber auf Grundlage der inneren Erfahrung hätte darstellen müssen; aber eben „empirische Psychologie ist ganz

[1]) Erkenntnisl. S. 60. [2]) Ebendas. S. 70. [3]) Ebendas. S. 64
[4]) Logik I, S. 22.

untauglich, die Grundlage zu bilden für die Kantische Erkenntnistheorie.[1]) Und so fasst er sein eigenes Programm zusammen: „alle (philosophischen) Begriffe sind ja Erzeugnisse der menschlichen Seele; und nur durch die Erkenntnis der Art und Weise also, wie sie entstanden sind in dieser, können sie ihre höchste Klarheit erhalten."[2])

Geschichtlich ist Beneke damit bekanntlich der Vater einer erkenntnistheoretischen Richtung geworden, die noch heute als „Psychologismus" vertreten wird; es ist aber nötig darauf hinzuweisen, dass der erste Antrieb grade nur ein unmittelbares, absolutes Vertrauen zur inneren Wahrnehmung gewesen! Von dem Kantischen (kritizistischen) Begriff der Erkenntnistheorie sind wir damit, wie gezeigt, längst entfernt[3]); jedoch bleibt uns die Aufgabe, zu prüfen, wie Beneke grade auf diesem Wege die einzelnen Probleme der Erkenntnis zu lösen versucht.

Zum Hauptverdienst Kant's rechnet es Beneke, dass er vor allen Dingen den Unterschied zwischen blossem Denken und eigentlichem Erkennen aufzuklären bemüht ist.[4]) „Zum blossen Denken haben wir allerdings an unseren Begriffen genug, aber wir werden dann auch nichts anderes erhalten, als »blosse Gedankenformen, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen.« Die Erkenntnis dagegen kann uns, inwiefern sie eine Existenz behauptet, nur durch die Wahrnehmung des Existierenden gegeben werden."[5]) Ganz ähnlich lehrt auch Beneke:[6]) „das Denken in allen seinen Formen kann keinen eigentlichen Inhalt des Vorstellens schaffen, kann nur zergliedern oder auseinanderbilden und wieder zusammensetzen." So auch in der Metaphysik, wo er über den eigentümlich-einfachen Begriff des Seins spricht, den das Denken mithin nicht selbsttätig aus sich heraus schaffen könne, dem daher irgend eine Anschauung zu Grunde liegen müsse.[7]) Nun aber erkennen wir ja in der Selbstwahrnehmung (nach B.) genau, was das Denken als solches ist und also auch, wie weit seine Sphäre reicht. Zunächst finde ich es freilich immer schon als etwas unendlich Kompliziertes, nach den verschiedensten Richtungen Hindeutendes in mir vor, aber

[1]) Jubeldenkschrift S. 30. [2]) Ebendas. S. 90. [3]) Vgl. bes. auch die Stelle der „Kritik" (S. 105): „Ein Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen grossen Nutzen . . . . . ; allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande . . . . ." [4]) Jubelschrift S. 12. [5]) Ebenda S. 13. [6]) Logik II., S. 143. [7]) System der Metaphys. S. 14, 66.

bereits die gewöhnlichste Erfahrung (an Kindern, bezw. eigene Erinnerung) lehrt doch, dass hier eine durchaus stetige Entwicklung vom Einfachsten bis zum Zusammengesetzten nach bestimmten psychologischen Gesetzen vorliege. Diese Gesetze selber kann ich noch jederzeit in mir, in der ausgebildeten menschlichen Seele konstatieren,[1]) und wenn ich also an ihrer Hand jenen Entwicklungsprozess rückläufig verfolge,[2]) so erhalte ich zuletzt auch ein Wissen überhaupt, was das Denken zu leisten imstande, wann es ein richtiges und wann ein falsches ist d. i. nämlich so viel wie ein gesetzmässiges bezw. ungesetzmässiges. Das alles ist in der Tat erste und regelrechte Folge des Prinzips der inneren Ansicherkenntnis, auch die Logik wird von diesem Standpunkt aus „gewissermassen angewandte Psychologie.“[3]) Und wenn Kant durchgehends bemüht ist, das Denken seinem Sinne nach scharf von dem Denken als einem psychologischen Vorgang in uns zu scheiden, so ist es dagegen Beneke's bündigste und klarste Meinung[4]): „Das Denken ist ebensowohl Produkt gewisser psychologischer Entwicklungen, wie es einen Inhalt hat.“

Es leuchtet jetzt ein, warum von hier aus Kants Hauptfrage nach den Rechtsansprüchen unserer Erfahrung für Beneke garnicht das besondere Problem werden kann: Das Denken als solches, in seiner absoluten Erkennbarkeit, erhält ja damit zugleich auch die Befugnis eingeräumt, über Erkennen und Nichterkennen eines Seins (da auch das Erkennen nur denkend vor sich geht) zu entscheiden. Betrachten wir es nun näher, so finden wir, dass es seinen Elementen nach aus Begriffen und Urteilen sich zusammensetzt. Woher stammen unsere Begriffe? Schon Locke hat sich ein grosses Verdienst dadurch erworben, dass er ihr Angeborensein bekämpfte[5]) und alle auf äussere oder innere Wahrnehmungen zurückgeführt wissen wollte. Eine tiefere Analyse des Denkens gelangt aber zu noch Ursprünglicherem, und kann auch die Phasen ihrer Entwicklung näher angeben und auf Gesetze gründen. Wir werden uns noch vollständiger bei der Psychologie mit ihnen zu beschäftigen haben; für unseren Zweck genügt es jetzt, zu wissen, dass Beneke als ursprüngliche „Seele“ einen angeborenen Bestand von „Urvermögen“ annimmt, d.i. inhaltsleeren, aber äusseren Reizen entgegenstrebenden Kräften, die durch die Vereinigung mit diesen zu sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen werden.[6])

[1]) Lehrb. d. Psych. S. 16. [2]) Ebendas. S. 16. [3]) Logik I. S. 17.
[4]) Ebendas. S. 22. [5]) Lehrbuch d. Psych. § 9. [6]) Ebendas. § 23.

Beide Arten von Elementen erhalten sich jedoch auch innerhalb des psychischen Produktes noch immer relativ selbständig; wird der Reiz schwächer, so sinkt dasselbe als „Spur“ oder Anlage (zu neuer Reproduktion sc.) ins Unbewusste[1]), aber auch in der Spur erhält sich Reiz und Vermögen noch unterscheidbar. Nur zeigt sich diese Durchdringung bald als eine losere, bald festere: und darauf beruht noch das wichtige Gesetz, dass „alle psychischen Gebilde in jedem Augenblicke unseres Lebens bestrebt sind, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegeneinander auszugleichen[2]).“ Durch dieses Gesetz nun wird am besten erklärt, wie wir vom ursprünglichen Wahrnehmen und Vorstellen zur Bildung von Begriffen gelangen, indem gewisse gleichartige Bestandteile innerhalb eines Vorstellungskreises über die ungleichartigen ein solches Uebergewicht erhalten können, dass nur jene mit der ganzen Stärke des Bewusstseins heraustreten.[3]) Wie ersichtlich spielt bei diesem „Abstraktionsprozess“ auch die Assoziation eine Hauptrolle, so wie ebenfalls beim Urteil, welches nun in fortsetzender Weise assoziativ entsteht, wenn nämlich eine Vorstellung durch einen Begriff verstärkt wird.[4])

Die Zerlegung des Denkens in seine Komponenten hat uns mithin nur eine einzige Klasse von wirklichen Bausteinen aufgedeckt, die einen eigentlichen Inhalt desselben sowohl neu zu schaffen wie auch ständig zu mehren geeignet erscheinen, dem gegenüber sich also ein Denken zugleich erkennend verhalten könnte: die Wahrnehmungen. Mit ihnen allein tritt ein Moment in unser Seelenleben, das aus der Tatsache des Seelengrundes selber nicht zu erklären (wiewohl in der Einverleibung dann etwas Psychisches[5]), es sind: „Reize“. Begriffe, Urteile und wie sonst Bestandteile des Denkens genannt werden mögen — aus sich heraus können sie überall nichts Neues schaffen, zeigen sich überall ihrem letzten Grunde nach von Wahrnehmungen abhängig, in sich selber bilden sie eben jenes „blosse Denken“, von dem oben die Rede war, mit dem man durchgehends eingeschlossen bleibt in der Sphäre dessen, was man schon weiss. Dieser schon ursprüngliche Wert der Wahrnehmung verringert sich nun aber auf keiner Stufe des Seelenlebens: „Die Erkenntnis kann uns, inwiefern sie eine Existenz behauptet“ — ein Wirkliches noch ab-

[1]) Lehrb. d. Psych. § 27. [2]) Ebendas. § 26, „Beispiele hiervon liegen vor in der Steigerung unseres gesamten Vorstellungskreises durch die Gemütsbewegungen der Freude usw.“ [3]) Ebendas. § 122. [4]) Ebendas. §§ 122—124. [5]) Ebendas. § 23.

gesehen von seinem Gedachtwerden — „nur durch Wahrnehmung des Existierenden gegeben werden.“[1])

„Begriffe ohne Anschauung sind leer“ — diesen wichtigsten kantischen Satz will Beneke damit, ohne alle Einschränkungen, Zutaten, Inkonsequenzen innerhalb des Systems, erst zum wahren Eckstein der Philosophie gemacht haben; seine charakteristische Ergänzung, die erst den Kern der Kantischen Lehre wiedergibt, dass nämlich auch umgekehrt keine Anschauung als solche uns etwas zu lehren vermöchte, ohne aus apriorischen Formen die Berechtigung ihres Zusammenhangs mit dem Ganzen der Erfahrung zu entlehnen, verkennt Beneke vollständig ihrer Bedeutung nach. Das Apriorische ist es vielmehr, wogegen Beneke überall seine heftigsten Angriffe richtet[2]): beides zusammen könne unmöglich bestehen! Entweder Kant zeigt uns die ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes als aus irgend einer Anschauung gewonnen — ebendann hat er kein Recht, sie als apriorische, unabhängig von der Erfahrung gewonnene, hinzustellen; oder aber, er begibt sich überhaupt des Anspruchs, uns objektive Existenz irgendwie aufgezeigt zu haben, denn Erfahrung als solche ohne Zuhülfenahme jener apriorischen Begriffe ist ja für Kant keine Erkenntnisquelle — und eben die letzteren, woher nehmen sie ihre Berechtigung, wodurch unterscheiden sie sich von subjektiven Dichtungen?

Die ganze Polemik zeigt uns nur, dass Beneke absolut den Unterschied nicht gesehn hat, den Kant zwischen Wahrnehmung und Erfahrung macht. Die Verwirrung liegt freilich auch hier zum Teil in K.'s ungenauer Ausdrucksweise; das Apriorische ist etwas „im Gemüt bereit Liegendes“, die Deutung apriorischer Erkenntnisse als „angeborener“ liegt da nicht mehr so fern. Dann aber ist Kant's durchgehendes Bestreben, jene Formen, die Wirkungen der Einheit unseres Selbstbewusstseins, so ausdrücklich vor aller und jeglicher Empirie zu schützen, an wiederholten Stellen, wo sie bald als „gänzlich unabhängig von der Erfahrung“ gewonnen, bald in dem unmittelbarsten Gegensatz grade zur Erfahrungserkenntnis angeführt werden, in der Tat irreführend. Sind sie denn etwa wirklich aus gar keiner Erfahrung abgeleitet? Hier ist es eben, wo Kant „Wahrnehmung“ im Sinne hat, sie sind freilich nicht auf Grund irgend welcher inneren Einzelwahrnehmungen aufgestellt worden oder als etwas Derartiges eben jetzt im Bewusstsein nachzuweisen — aber an Hand ihres

[1]) Jubeldenkschrift S. 13 f. [2]) Vgl. bes. ebendas. S. 30 ff.

Zusammengegebenseins darin, auf Grund des Ganzen, was wir (und zwar besonders nach Kants Vorgang!) eben Erfahrung zu nennen veranlasst sind, sind sie allerdings gewonnen! Wir sagten es schon, Kant suchte im Gegebenen: dass wir Wahrnehmungen haben, daran ist ja kein Zweifel, sie liefern uns in jedem Augenblick die ganze bunte Fülle der Erscheinungen, eine fortwährend auftauchende und wieder verschwindende Mannigfaltigkeit von Eindrücken, die wir aber zusammenfassen und auf Objekte beziehen, „Objekte" nennen: aus welchem Anlass, mit welcher Berechtigung? Nach Kant liegt diese nicht in den Inhalten, sie liegt in der Form der Erkenntnis, die es also zu untersuchen gilt, um Objektivität zu begründen: aber „unabhängig von der Erfahrung" kann man solche Untersuchung natürlich nicht nennen! Kant wollte die Auffassung verhüten, als habe er unsere Erkenntnis etwa psychologisch bis zu ihren Quellen verfolgt, und sei auf diesem Wege eben zu schon ursprünglichen Elementen in unserer Erfahrung gelangt — wir wissen bereits, dass er nicht ein Vorhandensein, sondern dessen Berechtigung deduzieren wollte; wo also statt des psychologischen ein bloss logisches Zergliedern aller gegenwärtigen Anschauungs- und Denkinhalte zwecks Aussonderung und Bezeichnung des Elementaren in ihnen stattfand — da war jedenfalls doch Empirie, und bei weitem nicht Spekulation.[1]) So liegt in der ersten scheinbaren Annäherung an das Kantische Erkenntnisprinzip bei Beneke tatsächlich schon etwas diametral Entgegengesetztes: nicht die Wahrnehmungen als solche enthalten bei Kant schon den Erkenntnisgrund, sondern: dass das „Gemüt" sich ihrer bemächtigt, sie in gewisse Beziehungen setzt, Einheit in ihre Mannigfaltigkeit bringt, sie auf Objekte bezieht u. s. w. Das alles ist für Beneke garnicht besonderes Problem; nicht die Frage, wie denn aus Wahrnehmungen — gegenwärtigen Augenblickszuständen, ohne innerliche Gründe, dass sie grade so oder so ausfallen müssen! — Erfahrung zustande kommen kann! Deren Möglichkeit hatte aber, wie wir wissen, überhaupt den einzigen Gegenstand der Untersuchungen Kants gebildet; die Möglichkeit — wie er es auch einmal ausdrückt — „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können."

Warum aber Beneke hier kein Problem sah — und nach seinen Prinzipien nicht zu sehen brauchte?

[1]) Vgl. Benekes Vorwurf, Jubeldenkschrift, S. 33: „Kant trieb die Spekulation aus blossen Begriffen zur Vordertür hinaus, um sie zur Hintertür wieder einzulassen."

Wer von vornherein der inneren Wahrnehmung vor allem, und zwar jeder inneren Wahrnehmung einzeln, ein solches Zutrauen entgegenbringt, und zwar aus Gründen, wie wir sie oben angeführt haben, weil sich in ihr nämlich vorstellendes Subjekt mit vorgestelltem Objekt absolut zu messen und zu vergleichen vermöchten: dem kann natürlich die Möglichkeit der Erfahrung als solche keine Schwierigkeiten mehr bereiten. Ebendaher sehen wir aber auch sogleich einen Einfluss auf die Fassung des Begriffs „objektiv" bei Beneke entspringen, der ihn fast nur noch dem Namen nach mit dem Kantischen vergleichen lässt. Vollständige Uebereinstimmung, Adäquatheit unserer Vorstellungen mit einem in ihnen vorgestellten Sein, dessen Begriff zunächst mit all unserm subjektiven Vorstellen nichts zu tun haben, ihm grade entgegengesetzt sein soll, wird, nach dem Vorbild innerer Wahrnehmung, überhaupt zum Ideal alles objektiven Erkennens. Der inneren Wahrnehmung war dasselbe erreichbar dadurch, dass sie im Akt des Wahrnehmens gewissermassen „nicht aus sich heraus-, nicht in ein Anderes hineinzugehen" brauchte (vergl. o.). Nun aber scheint uns jene andere Art von Wahrnehmung, die äussere oder sinnliche, fortwährend noch von einer andern Sphäre der Realität zu überzeugen, die als solche in keine für sie selbst notwendige Beziehung zu unserem Ich zu treten brauchte; auch hat uns die eigene innere Analyse ja in der Tat bereits in unserem Ich auf Elemente geführt, die nicht ihm selbst, sondern irgend einem „Aussen" entstammten. Was ist es nun damit? Gibt es in Wirklichkeit ein solches Aeussere mit einem inneren Fürsichsein? — Denn das ist allerdings nicht zu verkennen, dass es in erster Linie ja nur immer unsere Wahrnehmungen d. i. subjektive Ichzustände sind, die davon berichten und die Möglichkeit also nicht ausschliessen, dass wir es zwar mit verschiedenen Arten der Wahrnehmung, aber nicht des Seins zu tun haben! Sollte aber eine derartige besondere Realität, ein Aussensein wirklich zu erweisen sein — werden wir dann ebenfalls im stande sein, es zu erkennen? Das heisst nun aber nach dem Beneke'schen Erkenntnisbegriff: werden unsere Vorstellungen, welche unser eigenes Ichsein in adäquater Weise wiederzuspiegeln vermögen, in derselben adäquaten Weise auch ein getreues Abbild jenes Aussenseins zu liefern vermögen?

So sehen wir, wie sich auf Grundlage der inneren Ansicherkenntnis näher betrachtet alle Aufgaben und Ziele einer Erkenntnistheorie von selbst beschränken

und eigentlich nur noch in die beiden zusammendrängen: wie kommen wir zur Annahme einer transsubjektiven Realität? und inwiefern ist auch für sie eine Erkenntnis zu gewinnen? — Damit sind wir nun aber, wie aus unseren Ausführungen bereits ersichtlich, über den Kantischen Erkenntnisbegriff überhaupt hinaus. Was ist das — eine transsubjektive Realität? Ein Sein, völlig abgetrennt von allem Bewusstsein, losgelöst von jeglichem menschlichen Vorstellen — was bedeutet das für uns, und ist das überhaupt mehr, als ein Wort? So würde Kant fragen, und das besonders empfand er ja als die ganze Revolution seiner Lehre, die er der Kopernikanischen in den Naturwissenschaften verglich[1]), dass sie zum ersten Mal nicht „Gegenstände" als das Feststehende a priori annahm, vielmehr unser Erfahren, dass sie unsere Begriffe sich nicht nach den „Dingen," vielmehr umgekehrt die Dinge sich nach unseren Begriffen richten liess — eben weil sie „Dinge" nur unter Voraussetzung unserer eigenen kategorialen Verarbeitung geworden waren. Diese Verarbeitung des Gesamtgebiets der „Erscheinungen" (wie man, zunächst noch völlig problematisch, aber als das Schlechthin-Gegebene nicht etwa mit „Schein" oder „Täuschung" zu Verwechselnde die Welt der „Gegenstände" bezeichnen könne) nach innerlich waltenden Gesetzen und Formen des Geistes, das war für Kant die ganze Fassung des Begriffs „objektiv." Wie sehr Beneke dagegen in der seinen lebte: das Bewusstsein gleichsam der Spiegel nur, worin sich das „Objektive" je nach dem getreuer oder schlechter abbilde, beweist am besten u. a. schon sein Endurteil über das Resultat der kritischen Philosophie, das wir noch anführen wollen, weil sein eigenes Erkenntnisideal daran am besten zu erläutern ist.[2]) „Die von Kant aufgestellte Erkenntnistheorie ist eine idealistische, d. h. seine Untersuchungen hatten ihn zu dem Ergebnisse geführt, dass der menschlichen Erkenntnis keine metaphysische Wahrheit, keine volle Einstimmigkeit mit den Objekten zugestanden werden könne, sondern nur eine beschränkte. Ein Erkennen sei ja nur möglich auf der Grundlage gewisser Erkenntniskräfte oder Erkenntnisformen, welche, als untrennbare Bestandteile in die Erkenntnis eingehend, derselben einen gewissen subjektiv-bestimmten Charakter erteilten. Unsere Erkenntnis sei also zwar eine objektiv-wahre, insoweit als doch die Dinge es seien, welche . . . . unsere Erkenntnis wirken: nur in diesen Wirkungen aber seien

[1]) Kr. d. r. V. S. 17. [2]) Jubeldenkschrift S. 22 ff.

sie für uns erkennbar, nicht in ihrem inneren Sein oder wie sie in sich selber existieren."[1]) Nach solcher Kantauffassung hatte es denn Beneke umso eher scheinen müssen, als ob an einem Punkte wenigstens ein gewaltiger Fortschritt über Kant möglich sei: inbetreff der inneren Objekte, der Seelenvorgänge. Und die einzige Frage in der Richtung dieses Erkenntnisideales konnte nur noch sein: haben wir ein Wissen, und welches, auch hinsichtlich einer Aussenwelt?

Zunächst muss als seelisch, d. i. durch unser Selbstbewusstsein verbürgte Tatsache jedenfalls zugegeben werden, dass ein Teil unserer Wahrnehmungen den Hinweis auf eine derartige extramentale Realität in sich trägt[2]). Trotzdem bleibt die von uns oben angedeutete Schwierigkeit, die auch schon zur Bildung so absolut idealistischer Systeme wie Berkeley's und Fichte's Anlass gegeben hat, als erster rechtmässiger Einwurf bestehn: dass uns nämlich auch „die Wahrnehmungen der Aussenwelt zunächst nur als unsere Vorstellungen gegeben sind, und dass wir, was wir auch diesen gegenüberstellen mögen, darin immer wieder nur unsere Vorstellungen haben"[3]). Gäbe es nun in dem ganzen Umkreis unserer Erfahrung wirklich gar kein Sein, von welchem wir beiderlei Wahrnehmung, innere wie äussere, zugleich haben könnten, so dass wir ihrer Differenzierung unmittelbar ansichtig zu werden vermöchten, so bestände allerdings die grösste Wahrscheinlichkeit, dass wir zu ihrer Unterscheidung und der des in ihnen vorgestellten Seins überhaupt niemals gelangten, vielmehr eine einzige fortlaufende Kette subjektiver Empfindungen unser ganzes, nicht weiter zu deutendes Erleben bilden würde. Dem wäre aber nicht so. „Es gibt ein Sein, von welchem wir beiderlei Wahrnehmungen zugleich haben. Dies ist unser eigenes Sein. Wir nehmen uns einmal unmittelbar wahr durch das Selbstbewusstsein, und wir nehmen uns ausserdem wahr — sinnlich: unsere Gestalt, die Töne unserer Stimme etc., mit einem Worte, was wir unseren Leib nennen: und diese beiderlei Wahrnehmungen associieren sich vom ersten Lebensaugenblicke an, und wachsen im Verfolge des Lebens immer inniger zusammen."[4]) Unser Leib nun enthält zwar ursprünglich durchaus keine stärkere Prädisposition, zu unserem Ich gerechnet zu werden, als nur irgend sonst ein Gegenstand äusserer Wahrnehmung; aber dadurch allerdings, dass uns die

[1]) Also jene „Formen": nach Kant das Objektivität Erzeugende — für Beneke die subjektiv-entstellenden Zutaten unseres Erkennens! [2]) S. d. Metaphys. S. 77. [3]) Ebendas. [4]) Ebendas. S. 79.

anderen Vorstellungen „bald gegeben sind und bald nicht gegeben, und dass sie ohne weiteres Verhältnis zu unseren Zuständen wechseln, — während dagegen die Empfindungen und Wahrnehmungen, die wir zu uns rechnen“ (d. h. also: die wir **schliesslich** zu uns rechnen!) „uns stets gegenwärtig sind, und sich parallel mit demjenigen, was uns unser Selbstbewusstsein darstellt, verändern[1])“: so grenzt sich am Ende das Ich mit einem ihm zugehörigen „zweiten“ Ich, dem Körper, in ganz bestimmter Weise von jeglichem „Aussen“ ab, und zusammen bilden sie eben in steter Erneuerung ihres Assoziationsverhältnisses ein einziges, aufs unlöslichste verknüpftes Sein. Wie aber jedes Assoziationsverhältnis, so zeigt sich auch dieses bald über seine ursprüngliche Geltung hinaus wirksam. Wie wir nunmehr (in uns) mit der äusseren Wahrnehmung unseres Leibes ein zu Grunde liegendes Innenleben, ein Ansichsein, verknüpft wissen, so können wir nicht anders, als ein solches zunächst auch mit allen unserem Leibe ähnlichen Vorstellungen verbunden zu denken, dann aber, da sich nirgends starre Abgrenzungen zwischen den verschiedenen Gebilden der Erscheinungswelt vornehmen lassen, bald auch mit den unähnlicheren und dann weiter selbst mit den ihm scheinbar heterogenen. Denn dass hier nichts zu heterogen, das lehren noch heute Kinder oder Wilde, wenn sie dem Fels und Stein selbst ein Seelenleben, ein Ansichsein ähnlich dem unseren, unterlegen[2]). Dieser innere Zwang, mit dem wir auf der Grundlage der Verbindung, die wir in uns selbst zwischen dem uns Inneren und Aeusseren erkannt haben, auch allen übrigen äusseren Wahrnehmungen ein für ihre Gegenstände Inneres „unterlegen,“ lässt uns denn dies Letztere selbst nicht mehr zweifelhaft erscheinen, das also von uns aus gesehn ein Real-Aeusseres darstellt. Es kommen aber noch andere Faktoren in Betracht, die so entstandene Annahme eines Aussenseins schliesslich auch zur Gewissheit zu erheben. Zuerst nämlich: dass jene bezeichnete „Unterlegung“ nicht etwa, wie es die philosophische Analyse wohl nachträglich darstellen mag, in der Form dieses künstlichen Schlusses auch wirklich vor sich gegangen ist, sondern mit derselben Unfehlbarkeit! — schon in instinktartig halbbewussten Empfindungen der noch unentwickelten Seele. Dann aber wird unsere Annahme auch fortwährend an und in der Erfahrung bestätigt. Wir erwarten, analog den Veränderungen in uns selbst, gewisse Veränderungen und Geschehnisse

[1]) S. d. Metaphys. S. 80. [2]) Ebendas. S. 83 ff.

auch in der objektiven Welt — und sehen sie dann in der Tat auch eintreten! Und diese Bestätigungen sind gleichwohl nicht von der Art, dass sie durch Vorspiegelungen der Einbildungskraft entstanden gedacht werden könnten. Es geschieht wohl, was wir in diesem Verhältnisse erwartet haben; aber „es geschieht doch nicht ganz dasselbe“ [1]).

So glaubt Beneke grade vom Ich aus auch ein Aussensein begründet zu haben, und zwar bisher „in positiver Weise“ [2]); dass er uns damit wenig mehr als dessen empirische Möglichkeit aufgezeigt, eine Art möglicher Entwicklungsgeschichte gegeben hat, wie etwa unser Aussenweltbewusstsein zustande gekommen ist — keinen vollgültigen Beweis — geht wohl aus den durchgehends subjektiven Faktoren wie: „wiederholtes Zusammengegebensein“, „instinktive Uebertragung“, „Erwartung“ u. dergl. ohne Weiteres hervor. Aber fast verstehen wir die ganze Bemühung nicht, da Beneke zum Schluss nur wie beiläufig noch des „negativen“ Begründungsfaktors Erwähnung tut, den freilich auch wir, seinen ganzen Prämissen nach, ihm längst stillschweigend einzuräumen schienen. „Die sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen (nämlich) enthalten gewisse Elemente, welche sich nicht aus unserem Seelensein ableiten lassen; und da sie nun, wie alles in der Welt, ihre Ursache haben müssen, so müssen wir dafür ein Aussensein annehmen. Die Psychologie kann dies durch die Zergliederung unseres Seelenseins zur höchsten Evidenz erheben.“ [3]) Die absolute Icherkenntnis einmal zugegeben — und wir wollten von dieser Voraussetzung ausgehen —, so muss von ihr aus natürlich auch ein Urteil darüber möglich sein, welche Vorstellungen die Seele allein aus ihrem innersten Grunde erschaffen, und welche sie nicht erschaffen kann. Aber schon hier stellt sich leider ein Zirkelschluss ein, dessen Konsequenzen für den ganzen Ausgangspunkt gefährlich zu werden drohen. Die Psychologie, sagt Beneke, soll die von aussen stammenden Elemente nachweisen können; wie nun, wenn jene durch deren Annahme überhaupt erst vollständig basiert wird? Wir haben ja oben die Psychologie des Denkens kurz zu ihren Ursprüngen verfolgt; wir fanden, dass das gesamte höhere Seelensein sich von ersten Eindrücken, Wahrnehmungen, abhängig zeigte, dass nichts ohne ursprüngliche, von aussen stammende „Reize“ sich zu dem, was wir Seele nennen, überhaupt entwickelt hätte. So setzt also ein Erkennen

[1]) S. d. Metaphys. S. 89. [2]) Ebendas. S. 117. [3]) ibid.

dieser letzteren das Aussensein längst voraus; und die Erkenntnistheorie, die grade nur vom Ich aus dasselbe bewiesen zu haben glaubte, ist in der Tat keinen Schritt über die Prämissen hinausgekommen. —

Die äussere Wahrnehmung erreicht nach allem bei Beneke gleich der inneren jedenfalls ein Sein, eine Realität; die Unterscheidung aber sei in dem „unmittelbar-frischen, sinnlichen Reize“ [1]) genügend gewährleistet. Allerdings gäbe es Einbildungsvorstellungen, bei denen das innerlich-Existierende für Wahrnehmung eines äusserlich-Seienden genommen werde; aber das normale Bewusstsein (dessen immanente Bedeutung in dieser Erkenntnislehre wir uns noch klar machen wollen) verfällt eben — Grundsatz der inneren Ansicherkenntnis — dieser Verwechslung nicht. „Es ist zu bemerken, dass, genau genommen, die Einbildungsvorstellung der entsprechenden sinnlichen Wahrnehmung niemals vollkommen gleich werden kann. Die Verschiedenheit zwischen beiden ist ja nicht nur eine quantitative, sondern auch eine qualitative: der spezifische Reiz, welcher die Wahrnehmung und Empfindung begründet, von innen her in keiner Art zu ersetzen“ [2]).

Glaubt Beneke auf diese Weise das Sein der Aussenwelt jedenfalls gesichert zu haben, so steht es ihm hinsichtlich der Erkennbarkeit hinter dem inneren Sein allerdings weit zurück. Seiner Theorie nach entsteht ja jegliche Aussenwahrnehmung nur aus der Verschmelzung eines subjektiven mit einem objektiven Faktor; das Produkt aus diesen Faktoren ist aber nie reinlich in seine Elemente zu zerlegen. Wir sind allerdings ständig dem Erkenntnisideal genähert „inwiefern es die Dinge sind, welche diese Wahrnehmungen und Empfindungen in unseren Sinnen wirken und ihrer individuellen Beschaffenheit gemäss wirken“ [3]): „adäquat“ aber wird hier unser Vorstellen niemals, denn „diesem objektiven Elemente der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung gegenüber zeigt sich ebenso wesentlich ein subjektives: die Kraft oder das Vermögen, durch welches wir den sinnlichen Eindruck aufgenommen, angeeignet, verarbeitet haben“ [4]). Die Eindrücke „flattern nicht bloss in uns herein“; sie „beschreiben sich auch nicht selber auf der leeren Tafel der Seele“ [5]).

Aber der ausführliche Nachweis, wie sich empirisch in allmäliger Weise unser Bewusstsein von der Aussenwelt gebildet hat, weist uns nach Beneke – dem Ent-

[1]) S. d. Metaphys. S. 127. [2]) Ebendas. S. 129. [3]) Ebendas. S. 92
[4]) Ebendas. S. 93. [5]) Ebendas. S. 93.

stehung und Geltungswert unserer Begriffe ja überhaupt, wie wir sahen, von korrelativer Bedeutung ist — nunmehr doch fortwährend Mittel und Wege, diese Lücke unseres Erkennens mehr und mehr zu füllen, beständig zu verengern, unser Vorstellen auch hinsichtlich der äusseren Dinge jenem Ideal adäquater Erkenntnis unablässig anzunähern. Und so enthält seine ganze übrige Erkenntnislehre eigentlich nur noch eine breitere Ausführung jener Idee, dass alle Formen, Verbindungen und Verhältnisse, in denen wir das Sein auffassen, die erweiterte Assoziation zwischen unserer inneren Ansicherkenntnis und den sinnlichen Wahrnehmungen von unserem eigenen Körper vorstellen. Mehr und mehr aber verwischen sich in uns selbst die Unterschiede zwischen seelischem und materiellem Sein — beides dogmatisch so lange für heterogen gehalten —, in der Weise nämlich, dass auch das Leibliche unter Umständen Bewusstsein entwickelt[1]): ein untrüglicher Hinweis, dass auch das innere Sein-an-sich der Körperwelt, der gesamten äusseren Erscheinungen, unserem inneren Seelensein irgendwie verwandt sein müsse. Können wir also in uns selbst den Ursprung und die Geltung all der Formen und Verhältnisse, in denen wir das Sein denken, nachweisen, so haben wir damit den Schlüssel zum tieferen Verständnis auch der objektiven Welt. Da es uns mehr um die prinzipielle Beantwortung der erkenntnistheoretischen Fragen vom Standpunkt der inneren Ansicherkenntnis zu tun ist, als um jede einzelne B.sche Problemlösung, so wollen wir hier nur an den wichtigsten, auf Objektivität Anspruch erhebenden Begriffen wie Substanz, Kausalität, Raum und Zeit die Theorie zu veranschaulichen suchen.

Das Problem der Substanzialität war am schärfsten zuerst von Locke gefasst worden. „Wenn eine gewisse Anzahl von einfachen Vorstellungen immer mit einander zusammen gegeben sind: so legen wir ihnen, da wir uns nicht denken können, dass sie an sich subsistieren, ein gewisses gemeinsames Substrat unter, welches wir eben die Substanz nennen. Indem wir hieran gewöhnt sind, so macht sich für das Vorstellen des gemeinen Lebens auch nicht der mindeste Zweifel an der Realität dieses Substrates geltend: aber besinnen wir uns tiefer darüber, so ist es nicht zu leugnen, dass wir dasselbe nicht kennen, noch unsere Unterlegung zu rechtfertigen im stande sind, wenn wir sie auch nicht entbehren können“[2]). Machen wir die Probe, und

[1]) S. d. Metaphys. S. 194. [2]) Locke, zitiert nach Beneke: Ebendas. S. 166.

denken uns von einem Gegenstand alle Eigenschaften, Accidenzien, hinweg, so bleibt überhaupt nichts übrig; umgekehrt aber scheinen sich auch die Accidenzien für sich als völlig ungeeignet zu erweisen, in ihrer Zusammensetzung die ganz eigentümlich-einfache Natur eines Dinges jemals konstituieren zu können. So ergeben sich für dieses Problem zwei Hauptfragen: Zuerst — wie verhalten sich die Accidenzien zu den Substanzen, die Eigenschaften zu den Dingen? und zweitens: wie verhalten sich die Accidenzien zueinander?

Kant hatte den inneren Zwang, der uns zur Annahme solcher zu Grunde liegenden Substrate führt, auf einer uns innewohnenden Kategorie des Verstandes beruhen lassen, die den ungeordnet gegebenen Stoff sinnlicher Empfindungen unter eine höhere Einheit zusammenfasse. Wir wissen schon — nach den vorhergegangenen Darlegungen — wie Beneke auch diese Begründung der Objektivität beurteilen wird, und beurteilen muss: „in diesem Falle wäre ja diese Annahme unstreitig rein subjektiven Ursprungs, und also lediglich von subjektiver Gültigkeit“: . . . „den Dingen an sich völlig fremd.“[1])

Nach Beneke's Begriff vom Objektiven gilt es auch hier nur wieder, die „Substanz“ in irgend einer Anschauung wirklich nachzuweisen, und ihre Realität ist gesichert. Wie aber sollen wir sie jemals in der äusseren Erfahrung nachweisen können, da wir es hier ja überall, wie gezeigt, nur mit Erscheinungen, nirgends mit Ansicherkenntnissen zu tun haben? Wenn uns die Accidenzien nicht den Gegenstand ergeben, wenn uns ihr Inhärieren an demselben sowohl wie ihr Cohärieren untereinander unverständlich erscheint — worüber wundern wir uns hier, da diese ganzen Incongruenzen garnicht auf Rechnung des Wirklichen, sondern allein unserer subjektiven Auffassungen gesetzt werden dürfen?! So wenig, wie wir hier das Ding als solches, wie es ist, wahrnehmen, so natürlich auch seine Accidenzien nicht, wie sie wirklich sind: und wie können wir also hier erwarten, dass die Teile das Ganze ergeben[2])! Dagegen müssen wir dies allerdings bezüglich unseres Selbstbewusstseins verlangen, soll die Idee der Substanz Realität haben: und wie sich zeigt, ist dem in der Tat so! „Alles, was ich mir als Accidenzien zuschreibe: meine Vorstellungen, Gefühle, Willensakte etc., und ebenso meine inneren Anlagen (Talente, Charakteranlagen etc.) verhalten sich zu mir oder zu dem Dinge, welches ich bin,

[1]) S. d. Metaphys. S. 166/67. [2]) Ebendas. S. 174.

wie Teile zum Ganzen; und das ganze Ding, welches ich bin, ist überhaupt nichts ausser der Gesamtheit aller dieser Accidenzien oder dieses in mir gegebenen Mannigfaltigen. Und ebenso liegt auch das Ineinander dieser letzteren für die Auffassung des Selbstbewusstseins unmittelbar vor; wir nehmen diese Teile unseres Seins als innig mit einander verbunden wahr, und können die Natur des Bandes, durch welches sie verbunden sind, die Elemente, aus welchen dieses besteht, und die Art der Verknüpfung genau nachweisen“[1]). Allerdings bleibt der grösste Teil unseres Seelenseins in jedem gegenwärtigen Augenblick unbewusst, und somit kann das ganze Ich eigentlich nie zur Probe herangezogen werden; aber bewusstes Seelensein kann natürlich auch nur mit bewussten Accidenzien zusammengehalten werden, und hier ist eben die Kongruenz immer eine vollkommene und absolute. (Ueberdies aber lässt sich in mittelbarer Weise auch eine Erkenntnis vom Unbewussten gewinnen — für dieses Problem geht B. nicht tiefer darauf ein.[2]))

Was nun die äusseren Dinge anbetrifft, so „ist es nur natürlich“, dass wir ihnen Substanzen nur „in Analogie mit dem in uns Wahrgenommenen“[3]) untergelegt haben; so wie wir ja überhaupt den blossen Begriff eines Seins erst aus unserm Selbstbewusstsein heraus auch für die Objekte geltend gemacht haben. (Vergl. o.) Und ebenso die Accidenzien, in ihrer Beziehung, ihrem Verhalten zum Ding-an-sich: alles nach Analogie der einzelnen Bewusstseinsakte in ihrem Verhältnis zum Bewusstsein überhaupt, zum Ich. Allerdings scheint uns zwischen den Accidenzien des Aussenseins das objektive Band zu fehlen; aber wir wissen ja schon, weshalb — weil wir es hier nur mit subjektiven Erscheinungen zu tun haben. Denn dafür, dass es etwa bloss subjektiv, in unserm steten Zusammen-Wahrnehmen, begründet sei, dafür gibt es eine ausdrückliche Widerlegung: „Die Gruppen (von Eigenschaften) und Reihen (von Erfolgen), welche das allgemein menschliche Bewusstsein als objektiv- oder real-begründet ansieht, können wir nicht beliebig auflösen, nicht beliebig dies oder jenes herausnehmen, einschieben etc., sondern wir fühlen uns mit unausweichlicher Notwendigkeit an die gegebene Gruppierung und Folge gebunden“[4]).

Das Ich mit der unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Inhalte, seiner Zustände, seines Erlebens, seinem

[1]) S. d. Metaphys. S. 171. [2]) Ebendas. S. 173. [3]) Ebendas. S. 175 [4]) Ebendas. S. 176.

steten Wechsel zwischen Bewusstsein und Nichtbewusstsein, sehen wir somit von Beneke zum Urbild des Substanzbegriffes gemacht, als die Anschauung bezeichnet, aus der er gewonnen ist und zugleich seine Berechtigung schöpft, auch Aussendingen zu Grunde gelegt zu werden. Nun müssen wir sagen, dass, wenn wir einen Begriff mit der „Substanz" verbinden, dies nur eine gewisse Stetigkeit und Unveränderlichkeit sein kann — im Gegensatz zu den Accidenzien, die das mehr Zufällige, Vorübergehende andeuten; wo aber haben wir, wenigstens bei flüchtigem Hinschau'n, einen stärkeren Fluss, eine stärkere Strömung, als im psychischen Leben? Beneke muss also dabei etwas im Auge haben, um dessen Nachweis er sich bisher anscheinend recht wenig gekümmert hat, dessen beiläufige Betonung aber besonders da auffallen muss, wo das Ich derart in den Mittelpunkt des ganzen Erkennens gerückt ist. Es ist — bei aller Veränderlichkeit seiner Inhalte — doch zugleich seine unbegreifliche Einheit, die Einheit des Selbstbewusstseins. Auf dieser Einheit des Selbstbewusstseins, der „transzendentalen Apperzeption" als oberstem Erkenntnisprinzip war die kantische Lehre überhaupt gegründet, aus ihm entnahm sie — das haben wir oben gezeigt — den einzigen Massstab objektiver Erkenntnis. Beneke kommt auf diese Einheit erst näher zu sprechen, da er nun am Ich, als dem Typus der Substanz, die innerliche Verknüpfung seiner Accidenzien (der Vorstellungs-, Denkinhalte etc.) doch genauer bestimmen, das Gesamtverhältnis des Ich zu seinen Aeusserungen fester ausprägen muss. Denn dass er im übrigen hier doch nicht der Meinung war, das Ich ergebe sich jederzeit aus der einfachen Summierung seiner Teile, der Accidenzien, das lag ja im Grunde schon oben, in dem ersten Nachweis substantieller Anschauung ausgedrückt[1]): . . . „und ebenso liegt auch das Ineinander dieser letzteren (der Accidenz.) für die Auffassung des Selbstbewusstseins unmittelbar vor; wir nehmen diese Teile unseres Seins als innig mit einander verbunden wahr, und können die Natur des Bandes, durch welches sie verbunden sind, die Elemente, aus welchen dieses besteht, und die Art der Verknüpfung genau nachweisen." Zunächst nun soll diese Einheit des Ich allerdings schon auf etwas Ursprünglichem, Angeborenem beruhen: auf der inneren Einheit der „Urvermögen" (s. o.), die sich nach „Grundsystemen des menschlichen Seins" ordnen, die wieder ihrerseits in der innigsten Verbindung gegeben sind[2]). Weiterhin walten in unserer Seele Gesetze,

[1]) S. d. Metaphys. S. 171. [2]) Ebendas. S. 183.

wie die Anziehung des Gleichartigen, und die Verbindung ungleichartiger Vorstellungen nach Massgabe des „Zugleich“ und „Nachher,“ und stiften innigste Verschmelzungen[1]). Was aber sonst diese innere Einheit des Ich betrifft, so sehen wir im Gegenteil Beneke beinahe eifrig bemüht, gerade jede übertriebene Auffassung davon, wie absolute Identität, stetes Sichselbstgleichbleiben, vollkommenes Einssein von Vorstellendem und Vorgestelltem, als metaphysisches Dogma blosszustellen. Was sich gleich bleibe im beständigen Wechsel, sei gewissermassen nur eine „allgemeine Beziehung,“ ein „abstraktes Identitätsverhältnis.“ „Aber man vergleiche nur die konkreteren Anschauungen, und in weiteren Abständen. Was hat mein jetziges Ich, indem ich mir bewusst bin, diese Gedanken niederzuschreiben, gemeinsam mit meinem Ich, wie es vor dreissig Jahren war, als sich noch keine Spur von diesen Gedankenreihen in mir begründet fand? — Wir haben allerdings in beiden Fällen jenes Zu-Einem-Gehören des Vorstellenden und Vorgestellten: und ausserdem gehören die beiden Akte, in welchen das Bewusstsein davon gegeben ist, ebenfalls zu einem Sein in der zeitlichen Aneinanderreihung, welche von jener früheren Zeit her bis zu der jetzigen abgelaufen ist.“ Kurz: „jene Identität ist keine völlige, sondern nur eine in mannigfacher Beziehung beschränkte“[2]).

Dies also ist — in näherer Ausführung — das Urbild alles Substanziellen: innere Einheit erscheint ja gewahrt schon durch Zugrundelegung eines letzten organischen Gefüges untereinander innig verbundener „Urvermögen“, aus denen sich überhaupt erst alles entwickelt, auch das Ich und das Selbstbewusstsein. Aber eben indem diese Entwicklung selbst schliesslich den grössten Raum einnimmt, und eigentlich innerhalb eines fortwährend-Fliessenden, Beweglichen, sich nur ein verschwindend kleiner Bruchteil unverändert erhält, so erheben sich begründete Zweifel, ob nicht ebensogut oder besser die Grundanschauung für den Substanzbegriff in der Körperwelt zu suchen sei. —

Nach diesen Ausführungen, die wieder näher illustrieren sollten, wie leicht es Beneke grade mit dem Grundproblem der Erkenntnis, den Rechtsansprüchen unserer Begriffe - nicht Ursprüngen, noch dazu, wo dieselben nicht zweifellos nachgewiesen! -- durchgehends nimmt, können wir über das Kausalproblem kürzer sein, da seine „Lösung“ dieselben Grundzüge aufweist. Wir wissen, dass es hier Hume gewesen ist, welcher zweifelte,

[1]) S. d. Metaphys. S. 184. [2]) Ebendas. S. 191 ff.

ob es kausale Zusammenhänge in der Wirklichkeit überhaupt gäbe. Wahrnehmung zeige uns immer nur die Succession zwischen zwei Vorgängen, nie eine innere Notwendigkeit ihrer Verknüpfung, nie, dass der eine durch den anderen wirklich gewirkt worden sei; und so scheine nichts, als (subjektive) Gewohnheit, gewisse Erscheinungen immer von bestimmten anderen gefolgt zu sehen, die ganze (täuschende) Quelle des Ursach- und Wirkungsverhältnisses zu sein. Darauf war Kant der Skepsis begegnet, indem er auch die Kausalität als uns innewohnendes Denkgesetz, als Kategorie unseres Verstandes nachwies, und die Berechtigung ihres Gebrauchs in den allgemeinen Prinzipien unserer Erfahrungserkenntnis begründete. Und dagegen wieder Beneke's nur für ihn selbst so schwer ins Gewicht fallende Kritik: „es erhellt augenscheinlich, dass hierdurch der von Hume angeregte Skeptizismus nicht nur nicht widerlegt, sondern vielmehr nur entschiedener und bestimmter ausgeprägt wird. Nach Hume's Theorie blieb es ja noch zweifelhaft, ob nicht der ursächliche Zusammenhang, wenn er auch in seiner Objektivität nicht von uns erkennbar sei, doch in den Objekten wirklich existiere“ . . . . „Die K.'sche Theorie dagegen behauptet mit apodiktischer Gewissheit ihren rein-subjektiven Ursprung“ [1]). Wie werden wir also nach Beneke der objektiven Geltung des Kausalbegriffs sicher?

Wie die Begriffe „Sein“, „Substanz“ stellt auch er etwas „Eigentümlich-Einfaches“ vor, und so wäre wiederum das Denken als solches nicht im stande, ihn aus sich heraus frei zu erfinden. Das heisst: wir müssen uns wieder nach der Anschauung für ihn umsehn, und wir werden nach dem Vorangegangenen auch nicht mehr zweifelhaft sein, wo wir diese zu suchen haben — nirgends, als in den Wahrnehmungen unseres Selbstbewusstseins. „Dass sich nun in diesem Gebiete Anschauungen von Kausalverhältnissen wirklich finden, ist schon für das gewöhnliche Bewusstsein über allen Zweifel gewiss. Man betrachte das Hervorrufen einer Erinnerung, die Verstärkung eines Gedankens, die Bewegung eines Gliedes von einem darauf gerichteten Willensakte aus, oder die Erweckung einer Vorstellung durch die andere, die Veränderung eines Gefühles durch hinzutretende entgegengesetzte etc. In allen diesen und ähnlichen Fällen haben wir unstreitig die unerschütterliche Ueberzeugung, dass die beobachteten Erfolge nicht bloss nach den vorangehenden Entwicklungen eintreten, sondern durch dieselben gewirkt sind“ [2]).

[1]) Jubeldenkschrift S. 36/37. [2]) S. d. Metaphys. S. 284.

Natürlich, vom Standpunkt der inneren Ansicherkenntnis kann B. gar keine andere Meinung vertreten: denn was wäre unser ganzes Wissen hier, wenn es uns nicht die inneren Zusammenhänge im Psychischen, das vollständige Gewirktwerden einer Vorstellung durch die andere, das absolute Werden und Wachstum aller Bewusstseinsinhalte aufdeckte. Und so müssen wir gewissermassen noch das Zeugnis und die Beweiskräftigkeit seiner Psychologie abwarten; bis dahin steht Beneke's Meinung nur einfach gegen diejenige Hume's, der ausdrücklich auch der inneren Anschauung die Erkenntnisfähigkeit kausaler Beziehungen abspricht, und z. B. über unser „Wollen" die berühmten Worte hat: „man betrachte es doch einmal von allen Seiten, wie dasselbe es denn eigentlich anstellt, . ." zu — wollen. Mit der „unerschütterlichen Ueberzeugung" freilich, die oben beinahe wie ein ausschlaggebender Faktor angeführt wird, ist da nichts getan; die haben wir auch bei bestimmten Naturerfolgen, und die hatte (als subjektives Element) Hume auch garnicht in Zweifel gezogen.

Wir haben nun aber nach Beneke den Kausalbegriff als solchen realiter nachgewiesen; und nun macht sich seine Nutzbarkeit, die Möglichkeit seiner Verallgemeinerung in der oft beschriebenen Weise auch hier wieder geltend. „In der Aussenwelt," das gibt Beneke zu, „ist uns wirklich keine Wahrnehmung dieses Verhältnisses gegeben, sondern wir legen dasselbe nur dem beständigen Nachher unter, wo wir ein solches finden (oder zu finden meinen). Aber wir legen es unter, nicht (wie Hume glaubt) indem sich die Vorstellung des steten Nachher in die des Kausalverhältnisses verwandelte . . .; sondern wir legen es unter infolge eines, erst innerhalb unseres gegenwärtigen Seelenlebens gebildeten Assoziationsverhältnisses. Unser Selbstbewusstsein nämlich stellt uns das Kausalverhältnis fortwährend mit der steten Nachfolge verbunden vor; vermöge dessen assoziieren sich beiderlei Verhältnisse für unser Vorstellen; und indem sich dann diese Assoziation, über die Fälle ihrer ursprünglichen Begründung hinaus, auch für die in der Aussenwelt beobachteten Folgen geltend macht, kommt jene Unterlegung allgemein-menschlich-notwendig zu Stande"[1]).

Aber haben wir auch hier wieder mehr als bestenfalls eine tiefere Motivierung, wie wir von uns aus, psychologisch, zur Annahme von Kausalzusammenhängen in der objektiven Welt gelangen können? Ist hierin

[1]) S. d. Metaphys. S. 288/89.

irgendwie die Berechtigung zu dieser subjektiven „Unterlegung," diesem blossen Analogieschluss mitenthalten?

Noch führt Beneke zum Beweise dessen, dass das Kausalverhältnis dem Psychischen entlehnt sei, den Umstand an, dass wir hier allein auch eine wirkliche Kongruenz zwischen Ursache und Wirkung nachweisen können: man denke an die oft völlige Diskrepanz zwischen ihnen bei den Aussenerfolgen, die aber dort sicher (nach dem nun einmal erkannten Grundverhältnis) auf die Trüglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung zu setzen sei. Darauf darf wohl mit Fug bemerkt werden, dass man zuerst rechnerisch und mathematisch den Kausalzusammenhängen in der physikalischen Welt beigekommen ist, dass die Möglichkeit solchen Nachweises in quantitativer Hinsicht eines der sicheren Fundamente der Naturwissenschaften bildet; während eine sog. „Kongruenz im Psychischen" über eine gewisse Bildlichkeit doch nie hinauskommen, in wirklich strikter Weise (wegen der Unvergleichbarkeit psychischer Inhalte) doch niemals aufgezeigt werden kann. Ja — will man nun diesem Hinweis weiter nachgehn, so dürfte sich auch hier wieder, wie zuletzt beim Substanzbegriff, die Hypothese mit mindestens ähnlicher Wahrscheinlichkeit begründen lassen, dass auch das Kausalprinzip: wegen der packenden Greifbarkeit der sinnlichen Erfolge, der oft unmittelbar sich aufdrängenden Notwendigkeit der Naturzusammenhänge, zunächst der Aussenwelt entlehnt sei. —

Der Philosoph, der sich mit all diesen „objektiven" Begründungen zumal vor Kantischem Subjektivismus und Phänomenalismus retten will und zwar eigentlich nur, indem er eine neue Lehre über äussere und innere Wahrnehmungen bringt, ist uns schliesslich noch eine Erklärung darüber schuldig, wie er sich denn positiv mit den beiden Formen sinnlicher Anschauung, in welchen Kant sich diese geordnet dachte — mit Raum und Zeit — abfindet, nachdem er sie bisher anscheinend auf seine Lehre von der Sinnlichkeit gar keinen Einfluss hat gewinnen lassen. In der Tat erhellt denn auch sogleich aus der Polemik gegen Kant, dass das Raum- und Zeitproblem für Beneke gar kein erkenntnistheoretisches, eher ein metaphysisches oder doch psychologisches ist. Was nun das erstere betrifft, so ist es seine Hauptbemühung, zu erweisen, dass der Raum ein empirischer Begriff sei, und dass er nicht vor empirischen Anschauungen gegeben sei. Nach Kant aber sei er „reine Anschauung a priori," die (schon ursprüngliche) Form des äusseren Sinnes, und das heisse

so viel, den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen liege er jederzeit schon zum Grunde und in ihn, als das vor aller Erfahrung Existierende, konstruierten wir sie dann hinein[1]). — Hierin zeigt sich wieder die leidige Auffassung des Apriori als auf das Zeitliche des Erkennens deutend während eine logische Apriorität gemeint ist, die sehr wohl mit der Erfahrung, d. i. gelegentlich der Erfahrung zu Tage treten kann, nur nicht eben auf alle Erfahrung, die ja niemals vollendet wird, zu warten hat. — So bemüht sich denn Beneke entsprechend um eine genaue psychologisch-empirische Entwicklung des Raumbewusstseins, zumal aus den Faktoren des Tast- und Gesichtssinnes: und erörtert damit eine sehr wichtige Frage, nur dass diese mit dem erkenntnistheoretischen Problem nichts zu tun hat! Dieses hatte Kant näher so bezeichnet: die sinnlichen Empfindungen in unverbundener Mannigfaltigkeit würden uns nichts über Dinge aussagen: sie erscheinen uns aber sämtlich in der höheren Einheitsform des Räumlichen, und so sind die Gesetze des Räumlichen zugleich die Gesetze von Dingen im Raum. Haben wir denn nun solche Gesetze, die zugleich apriorisch gewiss sind? Es ist die Geometrie, die ihre Lehrsätze nicht erst an der Erfahrung zu erweisen hat: und so ist Wissenschaftlichkeit auch für die Erfahrungsgegenstände im Raume zu erreichen.

Für Beneke freilich muss diese tiefere Zurückführung auf Mathematik gänzlich ohne Folgen bleiben: auch die Mathematik ist ihm Erfahrungswissenschaft wie jede andere, auch sie hat ihre Lehrsätze aus der Wahrnehmung entlehnt, und ihre grössere Apodiktizität nur aus der weit vollständigeren Induktion, die ihr in den meisten Fällen möglich ist, gewonnen[2]).

So beschränkt sich denn die Beneke'sche Raumtheorie eigentlich darauf, nur einen gewissen Unterschied noch zwischen den Begriffen „räumliche Ausdehnung“ und „Raum“ festzustellen, um zwar beide aus der Erfahrung, zweifellos, stammen zu lassen – wiewohl in verschiedener Weise. Der Begriff der „räumlichen Ausdehnung“ sei wohl unmittelbar der sinnlichen Wahrnehmung entnommen: dagegen das, was wir „Raum“ nennen, erst ein weiter abliegendes Produkt unseres Vorstellens sei, das wir erhielten, wenn wir von allen bestimmten räumlichen Begrenzungen zunächst abstrahierten, dann die in dieser Art gewonnenen Anschauungen ins Unendliche aneinanderreihten und verschmölzen[3]). Von dieser Unterscheidung zeigt sich denn

[1]) System der Metaphys. S. 225. [2]) Vgl. Logik II. S. 51/52 ff.
[3]) S. d. Metaphys. S. 227

im letzten Grunde unser Erkennen, inwiefern wir es hier mit etwas Realem oder Idealem zu tun haben, nach B. abhängig: der „Raum" als solcher ist lediglich ein Begriff, eine Abstraktion — etwas Ideelles, wie alle Begriffe; die „räumliche Ausdehnung" allein das Konkrete, dem nun aber natürlich das Eigentümliche aller sinnlichen Wahrnehmung anhaftet. Wir wissen, es liegt ihr etwas Reales, Objektives zu Grunde; aber aus der subjektiven Einkleidung heraus ist das eigentliche Ding-an-sich derselben nicht zu erkennen[1]).

Weit günstiger scheint dagegen von vornherein der Ertrag der Beneke'schen Zeitlehre ausfallen zu müssen, wenn wir uns erinnern, dass die Zeit nach Kant die Form des inneren Sinnes ist und damit einen Phänomenalismus der inneren Erfahrung begründet, den ja Beneke gerade überwunden haben will. Aber mit dem Zeitverhältnis, in welchem Kant die Ordnung der inneren Vorgänge findet und von hier aus gern die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Verarbeitung begründen möchte, verhält es sich doch schon für Kant selbst — das entgeht keinem aufmerksamen Leser der „Kritik" — ganz anders, als z. B. hinsichtlich der äusseren Erscheinungen mit dem Raum. Haben wir denn entsprechend der apriorischen Raumlehre auch eine solche Zeitlehre? Allerdings bemüht sich Kant, zu zeigen, dass nur aus diesem In-der-Zeit-sein uns Begriffe wie „Veränderung" und „Bewegung" — „kontradiktorisch entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge" — erklärt und begreiflich gemacht würden[2]). Aber der Nachteil dieser Anschauungsform überwiegt doch, wie aus anderen Stellen hervorgeht, ganz offenkundig: charakteristisch ist die folgende: „ . . . Obgleich Beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt — anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt"[3]). Und nun müssen wir uns auch des charakteristischen Unterschieds wieder erinnern, dessen wir oben bereits in den näheren Ausführungen über Kants „inneren Sinn" Erwähnung taten, des Unterschiedes nämlich, der mit dem Begriff des

[1]) S. d. Metaphys. S. 251. [2]) Kr. d. r. V. S. 59/60. [3]) Ebendas. S. 321.

„Gegenstandes“ in beiden Sinnen verbunden ist. Beim äusseren Sinn sind die durch ihn gegebenen Anschauungen unmittelbar zugleich die „Gegenstände,“ hier ist nichts, woran sie sich zu messen, womit sie sich zu vergleichen hätten — ein affizierendes X ist absolut im Dunkeln, als blosser „Grenzbegriff“ belassen; dagegen, was den inneren Sinn betrifft, so ist ein „Gegenstand“ für ihn, nicht durch ihn gegeben: das „Ich, als denkend“ nämlich. Und da haben wir denn in der Tat einen regelrechten Phänomenalismus hinsichtlich der einzelnen Bewusstseinserscheinungen, ganz wie Beneke es auffasst, und zwar ist jenem Ich als solchem offenbar das Zeitliche etwas Fremdes, unserer (subjektiven) Auffassung aber erscheint es so in Verhältnissen der Zeit[1]). Und hierauf geht denn auch der Satz, in dem der Unterschied zwischen Ich-an-sich und Ich als Erscheinung ausdrücklich gemacht ist: („Kr.“ S. 63.) „Wenn . . . ich selbst . . . mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme.“

Kant wollte also offenbar, bewusster Weise, hinsichtlich der Aussenwelt Realist, hinsichtlich der Innenwelt aber Idealist sein: und jedenfalls sah er ja auch für die letztere sein Hauptproblem — Möglichkeit der Erfahrung — durch ihr Verhältnis zur Zeit gelöst, indem diese uns zwar nicht das Objekt an sich erkennen lasse, immerhin aber „die einzige Bedingung darstelle, unter der die Anschauung unseres inneren Zustandes allein möglich sei.“ — Diesen Ausführungen gegenüber drängen sich aber sofort einige Zweifel auf, deren Erörterung keine Erkenntnistheorie fortan unberücksichtigt lassen darf. Zunächst hat ja schon Kant selbst bemerkt, dass sich die Zeit durchaus nicht so ausschliesslich für die inneren Vorgänge in Anspruch nehmen lasse, wie der Raum für die äusseren Erscheinungen, dass dieser Parallelismus Raum — Zeit also garnicht zutreffe. Auch die Objekte des äusseren Sinnes nehmen wir (ausserdem noch!) in zeitlichen Verhältnissen wahr, und so hätte die Zeit als Grundform unseres Gemüts überhaupt — das sahen wir bereits bei der ausführl. Darstellung des „inneren Sinnes“ — von der Zeit als spezifischer An-

[1]) Allerdings — gemäss den beiden Darstellungen über inneren Sinn, von denen oben die Rede war — auch nicht etwa unbestritten: (vgl. oben:) „unsere Vorstellungen mögen entspringen woher sie wollen — sie mögen selbst a priori entstanden sein: so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts vor den „innerenSinn“ (d. i. d. Zeit)“.

schauungsform des inneren Sinnes zum mindesten unterschieden werden müssen. Dann aber — was soll es heissen, das subjektivistische Element unserer Ichauffassung in der „Zeit“ zu erblicken? Wir müssten danach unseren (zeitlichen) Ichwahrnehmungen ein absolut-unzeitliches Ich als Ich-an-sich gegenüberstellen, eine gänzlich leere Idee, eine durchaus unvollziehbare Vorstellung! Wie wir uns auch unser absolutes Sein noch verschieden von unserem erkennbaren denken mögen — irgendwie zeitlich, in der Zeit, müssen wir es doch ebenfalls denken! Offenbar zielen Kants nähere Ausführungen auf den raschen Fluss unserer psychischen Vorgänge (gegenüber der Konstanz äusserer Wahrnehmungsinhalte); aber das deutet lediglich auf eine grössere Schwierigkeit hin, sie einzeln zu erfassen, mit der es empirische Psychologie zu tun haben wird — keineswegs noch auf eine Modifikation des spezifisch-Inhaltlichen, das sie uns zum Bewusstsein bringen, durch die „Form“ der Zeit! Und an sich, so urteilt auch Jürgen B. Meyer in seiner Darstellung von Kants Psychologie, wird es immer nur eine Nebenseite an unseren Gedanken, Gefühlen, Vorstellungen sein, dass sie in der Zeit verlaufend gedacht werden[1]).

Gegenüber diesen sich aufdrängenden Erwägungen ist das Resultat der Beneke'schen Zeituntersuchungen wenig fruchtbar — in einer gewissen Richtung allerdings beinahe überraschend. Zunächst hat er ja, wie wir schon sahen, die durchaus nicht eindeutigen Erklärungen Kants über die Zeit als Form des inneren Sinnes in überhaupt einseitiger Weise gefasst, innere Widersprüche der Darstellung anscheinend garnicht bemerkt. Danach ist ihm, genau wie beim Raume, gegen die Zeit als entsprechende Anschauungsform a priori dieselbe schiefe Polemik wieder an die Hand gegeben. Allerdings tadelt auch er den falschen Parallelismus Raum — Zeit von vornherein[2]): um Kant dann vorzuwerfen, als habe er die Zeitanschauung für angeboren gehalten, und gemeint, alle Einzelwahrnehmung werde von uns „in die Zeit hineinkonstruiert“! Und dieselbe unangebrachte Widerlegung, wie beim „Raume,“ gewährt ihm auch hier leichtes Spiel: als ob Kant sich von einem blosse Abstraktum „Zeit“ habe verführen lassen, diese für ein Etwas, ein Sein zu nehmen, und nicht eben so gut wie Beneke gesehen habe, dass uns etwas Zeitliches, d. i. nie die Zeit, sondern immer nur eine bestimmte

[1] Jürgen B. Meyer: Kants Psychologie 1871. [2] System d. Metaphys. S. 253/54.

„zeitliche Ausdehnung", einzig mit und in den Wahrnehmungen gegeben werde.[1]) Es klingt daher fast wie eine Ironie, dass ihm selbst zum Schluss dieser Polemik — vielleicht weil sie sich gar zu äusserlich an der gegen den Kantischen „Raum" gerichteten orientiert — gerade das passiert, wovor die eigene Unterscheidung zwischen begrifflicher und konkreter Zeit ihn eigentlich bewahren sollte. Der Kantische „Schematismus" wirkt in Beneke selbst viel mächtiger, die ausdrückliche Zuordnung der Zeitform gerade nur zu den inneren Vorgängen lebt in ihm weiter, da er sie selbst schon bekämpft hat. Und so verleitet ihn sein Axiom von der inneren Ansicherkenntnis zu der sonst unbegreiflichen Konsequenz, dass er der Zeitform als solcher, weil sie sich eben an den unmittelbaren Auffassungen unseres An-sich befinde, absolute Realität, metaphysische Wahrheit gleich diesen vindiziert.[2]) Das würde doch aber so viel bedeuten, unter den Inhalten unseres Selbstbewusstseins befänden sich auch solche, welche (einzeln, in ihrer Einzelheit) die Zeit — d. i. natürlich eine bestimmte „zeitliche Ausdehnung," einen Zeitabschnitt od. dgl. — realiter erkennen liessen: dass dies nun schon etwas ganz anderes besagt, als wenn uns die Zeit nur „mit und in der Wahrnehmung des Geschehens gegeben wird",[3]) lässt sich leicht nachweisen. Die inneren Geschehnisse stellen als solche ein Zeitlos-Gegenwärtiges vor, haben als solche noch überhaupt nichts Zeitliches. Ein bestimmter Zeitabschnitt kann garnicht wie irgend ein selbständiger Bewusstseinsinhalt wahrgenommen, erfahren werden, deswegen, weil wir mit dem Begriff des Zeitlichen garnichts Fürsichseiendes, sondern nur Verhältnisse, Beziehungen zwischen dem Sein ausdrücken: wir gewinnen ihn nur aus der Vergleichung reproduzierter mit frischen, gegenwärtigen Vorstellungen. Und so stellt sich diese Verwendung des Prinzips der inneren Ansicherkenntnis, um die Realität der Zeit zu begründen, als leichtaufzulösende Selbsttäuschung Benekes heraus.[4]) —

Damit sind wir mit der Beneke'schen Erkenntnistheorie — soweit es überhaupt möglich war, sie an der Kantischen (als an der die Fragen des Erkennens am meisten präzisierenden) zu messen, zu Ende. Wegen des ganz verschiedenen Begriffs der Erfahrung in beiden Erkenntnislehren ist dies hinsichtlich aller hier vorliegenden Probleme überhaupt verwehrt: und schon unsere Ausführungen über Zeit und Raum haben klar-

[1] S. d. Metaphys. S. 256. [2]) Ebendas. S. 257: dies sagt Beneke anfangs selbst. [3]) Wie es oben hiess, vgl. Metaphys. S. 256. [4]) Vgl. auch hierzu: A. Wandschneider, die Metaphysik Benekes, 1903, S. 152 ff.

gemacht, dass wir es darin bei Beneke bereits mit einer ganz andern Klasse von Problemen zu tun haben. Diese charakterische Aenderung aber schon in sämtlichen Fragen der Erkenntnistheorie haben wir zweifellos von Anfang an auf das Axiom der absoluten Icherkenntnis zurückführen können — durch das wir ja von vornherein einer Realität gewiss waren, die sich sonst so quälend-unfassbar erst immer aus letzte Ende aller Untersuchungen zu flüchten weiss. Und hieraus wird es auch verständlich, dass wir fast alle erkenntnistheoretischen Fragen bei Beneke in seiner „Metaphysik" abgehandelt finden, gewissermassen weil uns das Sein als solches durch blosse Selbstbesinnung schon auf den ersten Blättern gegeben, und die Gelegenheit zu der allzuskeptischen Frage nach der Möglichkeit des Erkennens also ziemlich kurzer Hand abgeschnitten wird. Aber indem wir uns nun zum Schluss erinnern, dass nach diesem Prinzip der Selbstbesinnung eigentlich ein Jeder nur zu seinem Ich Zutritt zu haben vermag, die Erkenntnis eines Jeden eigentlich nur für einen unendlich begrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit absolute Geltung beanspruchen darf — so sehen wir uns jetzt zum Schluss aller Beneke'schen Untersuchungen eigentlich an den Anfang gedrängt, nämlich zu der Frage, die, wie wir wissen, für Kant von vornherein im Mittelpunkt aller Fragen gestanden hat: der nach der Allgemeingültigkeit unseres Wissens! Wie soll denn diese nach Beneke, auf Grund aller solcher Einzelicherkenntnisse, eigentlich je zustande kommen? Kant war ja gerade von den allgemeingültigen Erkenntnissen, den apriorischen, ausgegangen: indem er ihre Bedingungen untersuchte, untersuchte er überhaupt nur jene Faktoren, die durch ihr Zusammenkommen Allgemeingültigkeit gerade zu stande bringen. Beneke umgekehrt geht vom Einzel-Ich aus: welche Brücken kann dieses Einzelerkennen haben, die es zum Welterkennen leiten, da es doch streng genommen durch nichts der Uebereinstimmung mit Andern gewiss wird, und Wahrheit und Irrtum — ohne die Möglichkeit des Vergleichens — als psychische Zustände zunächst unterschiedslos in uns gegeben sind? So stossen wir noch zuletzt, die Icherkenntnis selbst zugegeben, auf eine Prinzipienfrage von viel umfassenderer Bedeutung: welche Aussichten hat überhaupt ein Erkennen, das von dieser Basis ausgeht, welche Ansprüche auf Allgemeingültigkeit?

Wir sagen nicht, dass die Beneke'sche Antwort die einzig mögliche hierauf sei; aber sie befriedigt wenig, und charakteristisch ist es jedenfalls, dass man

in irgend einer Weise zu ihr gedrängt wird. Eine petitio principii nämlich scheint von vornherein garnicht zu umgehen: die Annahme einer durch alle Menschen gleichen Organisation der psychischen Bildungsverhältnisse. So erklärt Beneke den Begriff der Wahrheit:[1] „Die Norm dafür (sc. Wahrheit) geben die allen menschlichen Seelen gemeinsamen Urvermögen und Entwicklungsgesetze, in Verbindung mit den für alle menschlichen Seelen gemeinsamen Entwicklungsverhältnissen: was in der einen oder der anderen dieser Beziehungen abweicht, ist unwahr.“ Und da Beneke in seiner Kantschrift[2] das Programm der neuen (psychologistischen) Erkenntnis entwickelt, und darlegt, wie „das Logisch-Richtige und Unrichtige, das Schöne und das Hässliche, das Sittliche und das Unsittliche nur verschiedene psychische Bildungsformen“ sind, da vergisst er nicht hinzuzusetzen: „. . . . und mit der vollkommen klaren Erkenntnis der in allen Menschen gleichen Form und Entstehungsweise dieser Bildungen werden wir auch eine vollkommen klare und allgemeingiltige Erkenntnis erlangen“.

Aber diese „in allen Menschen gleiche Form und Entstehungsweise“ wird eingeführt wie etwas, das erst garnicht des Beweises bedarf: wie will sie auch Beneke von seinem Standpunkt aus beweisen — wodurch könnte er sie uns glaubhaft machen? Und doch ist sie das Problem der Erkenntnistheorie. Das Irrtümliche kann bekanntlich sehr logisch sein, braucht innerlich keinen einzigen Fehlschluss enthalten; und es weist die „gleiche Form und Entstehungsweise“ aller psychischen Entwicklungen auf. Mit dem „Normalen“ ist da ganz und gar nichts getan. Wie erkennt sich das Ich als normal?

Das „Normale“ selbst ist Problem der Erkenntnistheorie: dieses Problem hat Beneke vom Standpunkt der inneren Ansicherkenntnis nicht gelöst und nicht lösen können. —

[1] Psycholog. Skizzen I, 355 f. [2] S. 90.

Kapitel 3.

Die Bedeutung des Beneke'schen Grundsatzes der inneren Ansicherkenntnis für seine Psychologie.

Beneke hatte seine Lehre von der absoluten Ich-erkenntnis auf die Untrüglichkeit der inneren Wahrnehmung gegründet: wer diese letztere behauptet, wird die Wissenschaft, welche nichts als die Wahrheit jener Lehre in explicito vorführen soll, auf keiner anderen Basis errichten wollen. Schon vor Beneke hatte ja Deutschland sein Zeitalter der „Erfahrungsseelenlehre"; und schon damals gab es durchaus nicht wenige, welche wegen der engen Beziehungen zwischen Geist und Körper gerade nur von diesem aus, als dem fassbareren, greifbareren, sich den Zutritt zu den Seelenprozessen versprachen; die — wie der modernste Physiolog — von Hirnanatomie und Sinnesphysiologie die Begründung auch der Psychologie erwarteten[1]). Nach Beneke heisst das, ein gutes Werkzeug, das man jederzeit zur Hand hat, mit einem schlechten, untauglicheren vertauschen, das man aber von weither und mit grosser Mühe erst besorgt hat. Aeussere Wahrnehmung, so lehrte seine Erkenntnistheorie, gibt uns ja stets nur die äusserlichen Erfolge, nie das innerliche Gewirktwerden der Erscheinungen; während die Selbstanschauung auch das vollständige „Wie" und „Wodurch" der von ihr wahrgenommenen Zusammenhänge begreifen lässt. — In neuester Zeit ist als Hülfsmittel der psychologischen Analyse noch das physikalische Experiment hinzugekommen: Beneke kann seine Verwendung noch nicht ahnen, aber sein Standpunkt, dass es der rein innerlichen Auffassung keine tiefere Erkenntnis hinzuzugeben vermöchte, brauchte prinzipiell zunächst keine Veränderung dadurch zu erfahren.

In der Gegenwart gibt es ebenfalls Psychologen, welche wie Beneke noch immer die sogen. introspektive Methode, d. i. eben die allein auf innerer Wahrnehmung

[1] Vgl. Max Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 2. Aufl. I. 1902. Gen. w.: Lambert, Lossius, Irving, Moritz u. a.

beruhende, für die fruchtbarste in der Psychologie halten; wir erinnern an Brentano und Lipps. Noch aber sind alle Forscher auf Grund dieses selben Prinzips zu den verschiedensten Resultaten gelangt, und zwar nicht nur in den untergeordneteren Fragen, sondern auch in wichtigen Hauptpunkten. Wie sollen wir uns das nun erklären?

Schon Beneke findet es allerdings der Mühe wert, des öfteren zu erörtern, warum nach einem so einfachen, einleuchtenden Prinzip die Seele sich selbst gewissermassen nicht schon früher auf die Spur gekommen, Psychologie noch bis auf ihn fast ohne alle festen Erkenntnisse geblieben sei. Aber auch die Naturwissenschaften, sagt er, hätten ihre gewaltigen Errungenschaften nur in der unverhältnismässig kurzen Spanne der letzten paar Jahrhunderte gemacht, seitdem sie nämlich von wenigen festen Axiomen ausgegangen wären und nicht mehr mit vagen alchymistischen und astrologischen Spekulationen das Wesen der Naturkräfte zu deuten versucht hätten. Viel schlimmer nun habe es in dieser Hinsicht mit dem blossen Begriff „Seele" gestanden, der als solcher bereits die metaphysische Dichtung jederzeit herauszufordern schien[1]); oder man habe die unmittelbare Erfahrung auch wieder dahin missdeutet, als müsse alles, was sich in der beobachtungsfähigen und zweifellos hoch entwickelten Seele vorfinde, als angeboren schon der noch unentwickelten, nicht reflektierenden zugeschrieben werden[2]). Mit dieser letzten Erklärung sehen wir uns aber plötzlich vor eine wirkliche Schwierigkeit gestellt, von der wir allerdings nach der einfachen Aufforderung, nur der unmittelbaren Selbstbeobachtung Vertrauen zu schenken, noch nichts ahnen konnten. Hier ist mit einem Male von „entwickelter" und „noch unentwickelter Seele" die Rede — wie sind wir denn dieser Begriffe so sicher, da die Entwicklung selbst (wie zugegeben ist) nicht innerlich wahrgenommen wurde, und an sich die Möglichkeit jedenfalls offen bleibt, dass „beobachtungsfähige" und „nicht reflektierende" Seele zweierlei Sein, und nicht die Entwicklung eines und desselben vorstellt? So tritt denn unvermittelt neben das scheinbar streng empirische Prinzip der „inneren Wahrnehmung" als Grundlage der Psychologie noch ein zweites: die Deutung innerer Wahrnehmungen nämlich nach dem Axiom der absoluten, metaphysisch-wahren Erkenntnis — dessen eigentliche (d. i. metaphysische) Natur zugleich in überraschender

[1]) Lehrb. d. Psych. § 6. [2]) Lehrb. d. Psych. §§ 8/10.

Weise offenbarend. Hieran ändert die Tatsache nicht das Geringste, dass Beneke selbst sich des vorliegenden Sachverhalts niemals bewusst geworden ist. Ja, die Vermutung hat sich wohl noch jedem Betrachter der B.schen Philosophie aufgedrängt, dass B. gar nicht aus jenen theoretischen Gründen (wie er sie gegen Kant's Lehre vom „inneren Sinn" anführt) die Vollkommenheit der inneren Wahrnehmung so ostentativ hervorgehoben habe — sondern wahrscheinlich eher infolge der (allerdings sehr subjektiven) Veranlagung, die er selbst gerade für alles Psychologische, für Beobachtung und Zerfaserung des Ich, für die Analyse eigenen und die Parallelauffassung fremden Seelenlebens mitgebracht hatte. Aber gerade seine Psychologie, der freilich schon dem Begriff nach die ganze Illustration jenes Satzes von der vollständigen Selbsterkenntnis zufällt, zeigt doch von vornherein nicht eben jenen gepriesenen Vorzug, sondern sogar einen empfindlichen Mangel der inneren Wahrnehmung: sie lässt sich für ganze Gebiete des Seelenlebens überhaupt nicht unmittelbar verwenden! Wenn dagegen jemand wie Beneke behauptet: Selbstbeobachtung, die immer nur in einer schon entwickelten Seele vorkommt, lässt uns jedesmal nicht nur die gerade vorliegende, in sich abrupte, sondern überhaupt die ganze Entwicklung, das An-sich dieser Seele erkennen[1]) — so macht er mit solchem Prinzip allerdings Psychologie möglich: aber diese Psychologie ist selbst offenbar nicht mehr Fundament, Grundwissenschaft (wie Beneke wollte) für alles übrige Erkennen, sondern sie selbst reicht mit ihren Wurzeln in etwas Fremdes, ihr aber fraglos Ueberlegenes. In der Erkenntnistheorie hatte Beneke behauptet: Erkenntnis reicht so weit, so weit Wahrnehmung vorhanden ist; die nicht reflektierende Seele wird aber nicht wahrgenommen. Die Notwendigkeit, zur Hypothese zu greifen, taucht unmittelbar auf.

Die Schwierigkeit, auf die wir hier Beneke stossen sehen, ist noch jedem Versuch, die Psychologie als reine Erfahrungswissenschaft zu begründen, entgegengetreten: und zwar sind es im besonderen zweierlei Widerstände im Seelenleben, die über den Bereich unmittelbarer Wahrnehmungen hinauszugehn förmlich zwingen. Der erste ist jener von uns schon erwähnte Beginn des

[1]) Das aber will doch der Grundsatz der inneren Ansicherkenntnis besagen: wenn ich einmal sage, innere Wahrnehmung ist nur der entwickelten Seele möglich, und ich nehme durch sie irgend einen Bewusstseinsinhalt wahr, so muss ich danach dessen gesamtes Sein und Werden in der Entwicklung der Seele nachweisen, diese selbst damit ganz und vollständig erkennen können.

Seelenlebens, den wir uns als in irgend einer Weise vorhanden auch schon auf jenen Stufen unseres Seins denken müssen, die weder ein Bewusstsein von sich selbst, noch überhaupt Bewusstsein entwickeln — während ihre sinnliche Grundlage bereits gegeben scheint. — Diesem „Noch-nicht-Bewusstsein" entspricht nun aber im ausgebildeten Bewusstsein noch ein Zweites: ein fortwährendes Unbewusst-werden und Wieder-ins-Bewusstsein-Treten. In beiden Fällen ist das „Unbewusste" streng genommen als solches ein Nichts: schon das Wort besagt, dass sein Eigentümliches gerade im Nicht-Gewusstwerden bestehe: trotzdem fühlen wir doch eine gewisse (subjektive) Nötigung, hier irgend ein Sein zu deklarieren.

Dadurch wird nun aber zunächst von vornherein klar, dass Beneke, wenn er als leicht abzugrenzenden Gegenstand der Psychologie dasjenige bezeichnet, „was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen"[1]) oder durch unser „Selbstbewusstsein",[2]) doch einen Unterschied zu machen gezwungen ist zwischen dem, was noch eben jetzt gegenwärtiger Inhalt meines Bewusstseins sein kann, und dem, was nach dem Prinzip der inneren Ansicherkenntnis als (innerhalb der Wahrnehmungen nicht weiter nachzuweisender) Urgrund gewisser vorliegender Seeleninhalte erschlossen ist. Dabei ergibt sich jedoch, wenn wir näher zusehn, das überraschende Resultat, dass streng genommen überhaupt nur diese letztere Erkenntnis dem Ideal entspricht, das Beneke von der metaphysisch-wahren Auffassung der inneren Wahrnehmung entworfen hat: und dass doch diese selbst, wenn wir sie jetzt einmal auf ihren Inhalt hin betrachten, als einfache mit nichts zu vergleichende Qualität, jederzeit ohne Teile, auf gar kein Entstanden- oder Gewordensein hinzudeuten scheint. Denn was der inneren Wahrnehmung unmittelbar erscheint, was unmittelbar in sie eingeht und von ihr aufgefasst, erlebt wird — das sind durchaus einfache, in sich beruhende, unvergleichbare Qualitäten, die durchaus keine Spuren eines Entstanden- oder Gewordenseins, keine „Teile" in sich aufweisen. Das ist jener Reichtum des psychischen Lebens, der in Gefühlen, Vorstellungen Willensimpulsen etc. „unteilbaren Akten des Bewusstseins"[3]) uns jederzeit vorliegt, in denen wohl das abstrakte Denken durch die logische Einordnung in einen unabsehbar fern zurück-

[1]) Lehrb. d. Psych. § 1. [2]) Ebendas. § 43. [3]) Vgl. hierüber die ganze Ausführung in O. Külpe's: „Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie", „Philos. Stud." V, S. 406/13.

reichenden Kausalzusammenhang des Geschehens etwas unendlich Vermitteltes, Abgeleitetes erblicken mag — die aber der Wahrnehmung trotzdem immer als etwas absolut Fertiges sich darbieten. Indem also Beneke tatsächlich nicht diese selbst — die unmittelbaren Wahrnehmungsinhalte! — für das Schlechthin-Reale nimmt, sondern noch ein anderes, der Anschauung nicht vorliegendes Seelensein als das Eigentlich-Wirkende in jedem Bewusstseinsakt ansieht, fragen wir nunmehr anscheinend mit Recht, was ihn denn veranlasst haben mag, gegen die Kant'sche Seelenauffassung gar so heftig zu polemisieren? Hatte Kant denn mehr behauptet, als dass auch bei der inneren Wahrnehmung das Erscheinende von dem der Erscheinung zu Grunde Liegenden noch verschieden sei?

Aber Beneke behauptet allerdings, dass Kant dieses letztere als absolutes X in völligem Dunkel gelassen habe (wiewohl wir gesehn haben, dass es sogar die sehr dogmatisch gefärbte Voraussetzung der ganzen Transcendentalphilosophie bildet): während er selbst das An-sich aller Seelenerscheinungen nachgewiesen habe und zwar deshalb habe nachweisen können, weil, wie die vorliegenden Wahrnehmungen eben lehrten, dasselbe zwar quantitative, aber nicht die geringsten qualitativen Verschiedenheiten enthalte.

So bliebe uns denn offenbar als nächste und einzige Aufgabe in diesem Rahmen nur noch, die psychologischen Lehren Benekes in ihrer Ausführlichkeit auf ihre Berechtigung zu prüfen, als ebensoviele Beweise für die innere Ansicherkenntnis gelten zu können. Aber das würde uns ersichtlich zu weit führen; zudem — da wir ja bei all diesen Untersuchungen stets auf ein und dasselbe Seelen-Reale stossen sollen, und Beneke selbst im Uebrigen sehr darüber wacht, uns überall gerade die Mittel und Wege aufzuzeigen, zu seinen Quellen zu gelangen, so dürfte eine Betrachtung nur der Grundannahmen sowie der Methode, in Verbindung mit einigen wichtigen Veranschaulichungen, unserer Kritik bereits alles notwendige Material verschaffen.

Das ursprünglichste (und eigentlich einzig absolutreale) Seelensein denkt sich Beneke — so können wir jetzt das beim Erkenntnisproblem nur flüchtig Angedeutete näher ausführen — aus einer Anzahl immaterieller Einzelkräfte, sogenannter „Urvermögen", bestehend, blossen Möglichkeitsgründen zunächst des psychischen (immateriellen) Geschehens, die als solche, so wenig wie die „Kräfte" in der Physik, jemals Anschauung werden können, und doch, aus Denknotwendigkeit, „damit über-

haupt etwas geschieht", real existieren müssen.[1]) So gebraucht sei der Begriff des „Vermögens" in der Psychologie zu rechtfertigen, — mit den alten „Seelenvermögen" wird schon ihrer stereotypen Dreizahl nach gebrochen, denn dieser „Vermögen" nach Beneke giebt es unbestimmt viele, so viele nämlich, als es „Reize" und Reizarten giebt. In ihnen lernen wir somit ein zweites zwar nicht unmittelbar dem Sein, wohl aber seiner ganzen Entwicklungsmöglichkeit und überhaupt Fortexistenz und Erhaltung angehörendes Urelement des Psychischen kennen. Die Reize bilden die Nahrung der Seele;[2]) sie werden von den Urvermögen angeeignet, sind zwar als solche äusserer, in der Aneignung aber fortan psychischer Natur.[3]) Der Möglichkeit dieser Aneignung nun müssen natürlich in den Urvermögen gewisse Prädestinationen entsprechen: sie sind deshalb schon von vornherein „strebend" gedacht, sie streben den Reizen als eigentlicher Erfüllung ihres Seins entgegen.[4]) Andrerseits reagieren sie nicht wahllos auf beliebige Reize, sondern — ähnlich wie in der modernen Lehre von den spezifischen Sinnesenergien — sind sie gewissen Bezirken, „Grundsystemen" hinsichtlich ihres Wirkens zu Grunde gelegt; und darin besteht ihre vollkommene Einheit untereinander, dass sie sowohl einerseits zu Grundsystemen verbunden sind, und diese Grundsysteme andrerseits selbst wieder allzusammen „auf das Innigste Eins sind."[5]) Endlich sind in der Reizaneignung selbst, wie die relativ verschiedene Seelenentwicklung beweist, noch gewisse Unterschiede bemerkbar, die nur auf Rechnung differenzierter Dispositionen schon in den Urvermögen zu setzen sind: nämlich deren ursprüngliche „Kräftigkeit", „Lebendigkeit" und „Reizempfänglichkeit" betreffend.[6])

Dies das Grundwesen der Seele nach Beneke, einschliesslich der schon in ihr enthaltenen und darum ihr auch schon realiter zuzurechnenden Entwicklungsmöglichkeit; aber die einzelnen Wege und Etappen, die diese Entwicklung durchläuft, und deren wir uns unstreitig zur absoluten Erkenntnis eines Wahrnehmungsinhalts doch ebenfalls jedesmal bewusst werden müssten — vermögen wir ihrer ebenso habhaft zu werden? Wie oben anfänglich nur der Kausalsatz in scheinbar schlichtester Form, so treten jetzt sogen. „Rekonstruktionen" und Analogieschlüsse als ausdrücklich geforderte und beschriebene Hülfsmittel der tieferen Erkenntnis

[1]) Lehrb. d. Psych. § 20 Anm. 2. [2]) Ebendas. § 338. [3]) Ebendaselbst § 23. [4]) Ebendas. § 25. [5]) Ebendas. § 38. [6]) Ebendas. §§ 33, 37, 23.

in den Vordergrund. Ein Analogieschluss, wonach die im ausgebildeten, tätigen Bewusstsein wahrnehmbaren Gesetze des Ablaufs und der Entwicklung aller Seelenerscheinungen von gleicher Geltung auch für das „Noch-nicht-Bewusstsein" (vgl. ob.) sowie für den Uebergang vom Unbewussten zum Bewussten sein sollen, gibt uns damit die Kunde von vier durch das gesamte Psychische gehenden Grundprozessen, die wir, indem sie innerhalb desselben etwas absolut-Wirkliches darstellen, nun ebenfalls zum eigentlichen Seelen-Realen nach Beneke zählen müssen. Wir lassen dieselben hier folgen:[1])

1. Von der menschlichen Seele werden durch Verbindung der „Urvermögen" mit äusseren Reizen oder Eindrücken sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet.

2. Da durch jeden einzelnen Reiz ein Urvermögen erfüllt und so zugleich verbraucht wird, so kann die erneute geistige Frische, die nach längerer Ruhepause einer vorangegangenen Denkunfähigkeit und Abspannung wieder zu folgen pflegt, nur durch einen Prozess der „Anbildung neuer Urvermögen" erklärt werden.

3. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegeneinander auszugleichen. Beispiele hierfür liegen in der Steigerung unseres gesamten Vorstellungskreises durch die Gemütsbewegungen der Freude u. dgl. vor.

4. „Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Massgabe ihrer Gleichheit ziehen einander an oder streben miteinander nähere Verbindungen einzugehen." Auf diesem Gesetz lässt Beneke alles geistige Kombinieren, die Gleichnisbildung, witzige Assoziation, wie überhaupt — in Verbindung mit dem dritten Grundprozess — alle Ideenassoziation als weitreichendste psychische Erscheinung beruhen. Um aber die Wirkungsweise dieser vier Grundgesetze sich auch nur vorstellen zu können, ist es unerlässlich, auch noch ein fünftes (auf das wir auch schon bei der Erkenntnislehre zurückgreifen mussten) zu Hülfe zu nehmen: das Gesetz von den „Spuren" oder „Angelegtheiten". Unbegreiflicherweise ist es von Beneke jedoch nur in den älteren Fassungen seiner Psychologie als besonderer Grundprozess aufgezählt, später mag er in ihm wohl gar die primitivste am wenigsten beweisbedürftige (!) Voraus-

[1]) Vgl. Lehrb. d. Psych. §§ 22—37.

setzung der übrigen „Rekonstruktionen“ erblickt haben. Und die ist es ihm in der Tat gewesen; wiewohl einzig aus der Möglichkeit der Reproduktion erschlossen, hat sie allein ihm jenen regelmässigen, einem innern Schema folgenden Aufbau des Seelenlebens schon im Unbewussten, der sich dann vom fertigen Bewusstsein aus wieder so reinlich zerlegen und auflösen liess, an die Hand gegeben. Wir hörten schon, dass Beneke von jedem Bewusstseinsakt eine „Angelegtheit“ (für seine Wiedererweckung) im Innern des Seelenseins zurückbleiben lässt: und jede dieser Angelegtheiten oder „Spuren“ gehört jederzeit realiter (wiewohl ebenfalls immateriell) mit den gerade bewussten Akten zusammen zum Ganzen des Seelenseins: denn „es sei anzunehmen, dass überhaupt nichts von dem, was innerhalb des Seelischen einmal mit einiger Vollkommenheit gebildet worden sei, jemals verloren gehe“[1]). Dieses Verbleiben der Spuren ist es, das uns nun auch, unter Zuhülfenahme des 4. Grundprozesses (s. o.), die ganze Skala der allmählichen Bewusstseinsentwicklung aus den Tiefen des Unbewussten deutlich verfolgen lassen soll. Wenn nämlich das Kind zum ersten Male den noch völlig unbewussten Eindruck z. B. der roten Farbe gehabt habe, so erhalte sich auch von diesem bereits eine Spur, die nach dem Gesetz der Anziehung des Gleichartigen fortan mit dem 2., 3., 4. usw. Eindruck derselben Art zusammenwachse, um endlich in der hundertsten oder tausendsten Verschmelzung und Verstärkung im Unbewussten als – bewusste Empfindung der roten Farbe geweckt werden zu können[2]). Hier also finden wir denn deutlich jene Anschauung von der lediglich quantitativen Verschiedenheit bewussten Seelenseins von einem unbewussten, als seiner nur weniger komplizierten Vergangenheit, illustriert.

Schon von hier aus als dem eigentlich prinzipiellen Nachweis einer letzten und absoluten Erkenntnis unseres Ich, das also dem Urgrund nach aus Urvermögen, Spuren, neuen Urvermögen (einer wahrscheinlichen Umbildung empfangener Reize bestehen soll, lässt sich ein Résumé der Methode, wie innere Wahrnehmung zu ihren Erkenntnissen gelangt, gewinnen, gleichzeitig aber auch ein erstes Urteil darüber abgeben. Zunächst kann natürlich von einem intuitiven Erfassen der inneren Wahrnehmungsinhalte, wie doch die Polemik gegen Kant im Anfang beinahe glauben

[1]) Vgl. Lehrb. d. Psych. § 32. [2]) Vgl. Psychol. Skizzen. II. S. 41 ff.

machen könnte, jetzt schon gar nicht mehr die Rede sein; alles, worauf wir da hingewiesen werden, trägt recht eigentlich schon auf den ersten Blick den Stempel des künstlich-Abgeleiteten, aus zweiter Hand Entnommenen. Da sollen zuerst die Urvermögen die logisch-natürlichste und zugleich zwingendste Ergänzung der an diesem Punkte lückenhaften Anschauung bilden. Das ist aber eine grosse Täuschung über Inhalt und Umfang des Kausalgesetzes! Dasselbe sagt uns an keiner Stelle das Geringste über irgend welche qualitativen, inhaltlichen Beziehungen aus. Warum müssen die Ursachen geistiger (d. i. tautologisch: „immaterieller“[1]) Vorgänge denn wiederum von geistiger Beschaffenheit sein? Wenn Locke sich allerdings auf Gott beruft, der wohl auch der Materie die Denkkraft habe verleihen können, so ist das philosophisch kein stringenter Beweis; aber Kant hat es eindringlich nachgewiesen[2]), dass der Idealist über gar keine Beweismittel verfüge, dem Materialisten die Unmöglichkeit eines Standpunktes darzutun, der die Materie — dieses Produkt unserer Vorstellungen — denken lasse; wie freilich auch der Idealist nicht eigentlich zu widerlegen sei. Beneke aber geht offenbar von der Ansicht aus, dass er uns die kausale Verknüpfung begreiflicher mache, wenn er Psychisches nur wieder aus Psychischem folgen lasse: womit er aber in Wirklichkeit nur das eine X durch ein anderes ersetzt. Das tut ja nun auch im letzten Grunde die Physik, auf die sich Beneke für diese Hypothese beruft, wenn sie alles Naturgeschehen auf „mechanische“ Ursachen, auf Druck und Stoss zurückzuführen sucht. Aber ihr liegt eben auch nirgends an einem realen, metaphysisch-wahren Erfassen dieser Kräfte als solcher, ihr dienen sie nur als bequemste Hülfsmittel, um gewisse Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Körpern rechnerisch festzustellen: während es doch Beneke gerade auf den Nachweis der absoluten Realität seiner Urvermögen ankommen muss! — Ein zweites Hülfsmittel, um zur scheinbar so unerlässlichen Erkenntnis auch des vergangenen und unbewussten Seelenseins zu gelangen, soll nun weiter in der „Rekonstruktion“ nach dem Leitfaden vorliegender Seeleninhalte bestehen. Es ist ihm das wichtigste; der Psycholog,

[1]) Einen andern Begriff verbinden wir damit, wie die heutige Psychologie nachgewiesen hat, nicht. Das Spezifikum in beiden ist „Bewusstheit“: diese ist etwas Nichtnäherzubeschreibendes, muss selbst gewusst, wahrgenommen werden. [2]) Vgl. die sehr interessante Anmerkung in Supplement V der Kr. d. r. V. Reclam-Ausgabe S. 692 Anm. 2.

so wiederholt Beneke oft, kann dadurch dem Astronomen gleichkommen, der in der Vergangenheit abgelaufene Entwickelungen aus dem gegenwärtigen Stande der Himmelskörper berechnet.[1]) Aber dieses Hülfsmittel beruht seinem tiefsten Grunde nach auf einem Analogieschluss, dessen der Naturwissenschaft entnommene Berechtigung für die Psychologie grade erst erwiesen werden müsste; der eine Kenntnis der Psyche schon voraussetzt, die er später nur scheinbar noch zu stützen unternimmt. Denn wie weit wir auch das Geschehen in der Körperwelt zurückverfolgen mögen — schon ihrem Begriff[2]) nach können wir uns nicht vorstellen, dass wir jemals in ihr auf Veränderungen stossen, die nicht auf mechanische od. dgl. Ursachen zurückzuführen seien; während wir im Psychischen ja grade jenen beständigen Qualitätenwechsel vor Augen zu haben glauben, der jedem Fassen in allgemeine Formeln so hartnäckigen Widerstand entgegensetzt! Der nicht durch den geringsten Beweis zu stützende Analogieschluss bei Beneke lautet: die Gesetze und Prozesse, die ich in der ausgebildeten, bewussten Seele wahrnehme, sind genau so schon in der „unbewussten" als waltend anzunehmen. Dieser Schluss tut so, als ob wirklich schon für das unmittelbare Empfinden zwischen Bewusstem und Unbewusstem nur ein Gradunterschied herrsche. Jede unvoreingenommene Betrachtung aber deckt doch im Gegenteil einen absoluten Qualitätsunterschied auf: an sich ist es gar nie und nimmer einzusehn, wie aus Unbewusstem jemals, durch quantitative Verstärkung, Bewusstsein hervorgehn soll! Diese gleichen Gesetze in Beiden mögen wirken oder nicht: an sich muss die tausendste Wiederholung einer „unbewussten Empfindung" u. s. f. wiederum unbewusst bleiben, und kann in Ewigkeit nicht „bewusst" werden, solange es die vorangegangene nicht auch schon gewesen. Damit fällt aber natürlich jede Möglichkeit überhaupt einer „Rekonstruktion" des bewussten Seelenseins aus unbewussten Elementen. —

Endlich gebraucht Beneke schon hier zur Kennzeichnung und Charakteristik des Seelen-Realen eine Anzahl von Bildern, Gleichnissen, die mit geistigen Vorgängen (sofern doch nur solche uns zunächst vorschweben) in unmittelbare Beziehung zu bringen schon von vornherein schwer fällt. Da ist von „Ausgleichung der beweglich gegebenen Elemente" die Rede: welche

[1]) Lehrb. d. Psych. § 21,2. [2]) 'd. h. für diesen haben wir eben alle Qualitätsunterschiede von vornherein ausgeschieden' (s. o.)

„Ausgleichung" und welche „Beweglichkeit" auf psychischem Gebiet kann gemeint sein, da sichs hier vorwiegend um unbewusste Prozesse handelt und beide Begriffe längst für das ausgebildete Bewusstsein nur noch den fernentlegenen Sinn höchstabstrakter, intellektueller Funktionen haben? Und ebenso: was soll eine „Anziehung des Gleichartigen" im Psychischen bedeuten? Die ganz unbeschreibbare Art, in der unser Urteilen, die Logik, Gleichheit oder Verschiedenheit zwischen Vorstellungen entdeckt, — ist hier irgend etwas von dem durch den physikalischen terminus ausgedrückten Wirken zu verspüren? —

Indes wir haben bisher doch nur obenhin und ungeprüft die Meinung vertreten, die inneren Wahrnehmungsinhalte stellten sich dem analytischen Erfassen darum so hartnäckig entgegen, weil sie jederzeit so anscheinend fertig und ohne die sichtlichen Zeichen der Entstehung vor unserem Bewusstsein auftauchten; aber darum kann doch z. B. auch unsere moderne Psychologie hier in mehr oder weniger abstraktem Sinne des Bildes einer Entwicklung der psychischen Inhalte nicht entraten. Noch kann unsere einfach anders gefühlte Realität seelischer Vorgänge auf einem subjektiven Mangel beruhen — einem Mangel an schärferer Durchdringungsgabe; und Beneke selbst berührt diese Schwierigkeit und spricht oft von der unerlässlichen, lange fortzusetzenden Uebung, die den Nachteil beständig überfliessender, leicht verwischter Grenzen zwischen psychischen Inhalten nur allmählich überwinden könne. Ein Nachteil, der den Vorzug wirklichen inneren Begreifens in eben dem Masse jederzeit verdunkelt habe, als das anscheinend weit günstigere Beobachtungsfeld der constanteren äusseren Wahrnehmungsinhalte von jeher nur für diese das Vorurteil tieferer Erkenntnismöglichkeit habe aufkommen lassen.[1]) Es wird also für uns unerlässlich sein, wenigstens an den uns geläufigsten Namen für bestimmte Bewusstseinsvorgänge gewissermassen den Rückschluss zu machen — zu prüfen, ob uns nicht doch am Ende mit der Erklärung durch eine Urvermögen- und Spurentheorie ein neues und helleres Licht für das in diesen Begriffen enthaltene Reale entzündet werde.

Fangen wir sogleich bei dem auch heute typisch-einfachsten Ausgangspunkt jeder Psychologie, mit der „Empfindung" an, so will es uns zunächst scheinen, als ob Beneke nach dem Programm einer „rein auf unser Selbstbewusstsein gegründeten" Psychologie diese mit

[1]) Die neue Psychologie S. 15 ff.

ihrem Inhalt eigentlich schon über das Rein-Psychische hinausreichende Entwicklung nicht an die Spitze seiner Erklärungen als „ersten Grundprozess“ (s. o.) hätte setzen dürfen. Einer Wissenschaft der inneren Wahrnehmung kann — wenn anders dieser Begriff eine scharfe, deutliche Definition und charakteristische Forderungen enthält — nur eine Wissenschaft der äusseren Wahrnehmung gegenüberstehn; und so gehörte strenggenommen schon die sinnliche Empfindung als Vorläuferin der bewussten äusseren Wahrnehmung gar nicht mehr dem Bereich dieser Nur-Seelenlehre an. Aber trotzdem macht sich Beneke hier im Prinzip keines Widerspruchs schuldig. Es ist möglich, sagt er, dass äussere Wahrnehmung in mancherlei Hinsicht auch Gegenstand der Physiologie und überhaupt äusserer Naturlehre werden mag; der Psychologie gehöre sie dennoch in dem einfachen „von keiner Vermittlung durch Nerven oder dgl. zeugenden“ psychischen Vorgang des Wahrnehmens als solchen an.[1]) Diese Aeusserung nun kommt vollständig mit unserer Bemerkung überein, dass das unmittelbare Erleben eigentlich gar keine Teile darbiete, durch deren Auseinandernehmen noch hellere Durchleuchtung des Einzelnen erzielt werden könnte; aber handelt nun etwa Beneke selbst von vornherein nach dieser anscheinend ganz deutlichen Erkenntnis? Schon die erste sinnliche Empfindung ist ihm, wie wir sahen, ein Zusammengesetztes, ein Zusammentreffen von Vermögen und Reiz; kommt diese Erklärung etwa der Einfachheit des Erlebten, oder dem Zeugnis unser Selbstbewusstseins näher? Aber letzteres ist hinsichtlich der Empfindung, die nur rekonstruktiv erschlossen wird, nach Beneke strenggenommen nicht anzurufen; wir halten uns mithin sogleich an die bewusste Wahrnehmung, die ja ausdrücklich nach Beneke nur quantitativ verstärkte Empfindung sein soll, um zu fragen, ob etwa bei ihr ein Vereinigungsprozess von Elementen irgendwie aufgefasst werde? Nun aber soll ihre vollständige Durchdringung obendrein noch die jedesmalige Beteiligung von tausend ähnlichen, früheren Spuren erweisen[2]): da ist es denn fraglos, dass dies über den verhältnismässig einfachen Bewusstseinsakt schon weit hinausreicht und zur grösseren Verdeutlichung des subjektiven Erlebens nicht das Geringste beizutragen vermag. — Wir kommen nun zu dem normalen Anblick, den unser Bewusstsein gewöhnlich bietet, zum Verlauf und Wechsel unserer Vorstellungen; aber viel mehr, als uns durch den dritten Grundprozess, die

[1]) Lehrb. d. Psych. § 22 ff. [2]) Vgl. oben.

„Ausgleichung der beweglichen Elemente“ bereits erklärt sein soll, hören wir auch jetzt nicht. Wir erfahren nur näher, dass es insbesondere alle „Spuren“ sind, die an dieser allgemeinen Ausgleichung teilnehmen,[1]) und, insofern in ihnen Vermögen und Reize in nur relativ fester Verbindung fortexistieren[2]), ihre Elemente jederzeit an das ihnen unmittelbar Verbundene „abgeben“ können; in der Weise nämlich, wie sie selbst (sc. die Spuren) durch jene Elemente, die „von schon erregten Seelengebilden aus zu ihnen überfliessen“ zum Bewusstsein gesteigert werden.[3]) Hierbei soll es sich denn auch „der unmittelbaren Selbstauffassung meistenteils nicht undeutlich kundgeben“[4]), ob die Steigerung durch Reize, freie Urvermögen, oder eine Mischung von beiden erfolgt sei. Von einer irgendwie spezifisch inhaltlichen Betrachtung des Vorstellungsgetriebes, von einem innerlich-logischen oder durch Anschauungen gegebenen Zwang seines Verlaufes hören wir nichts. Dagegen bezeigt Beneke beinahe naive Freude, dass es ihm gelungen sei, gerade die mancherlei Unterscheidungen der Assoziation nach inhaltlichen Beziehungen, nach causalen, temporalen od. dgl. Gesichtspunkten, mit Hilfe seiner realen Seelenelemente in einer höchsten Gesamterkenntnis: der einer jedesmaligen Assoziation zwischen „unmittelbar Verbundenem,“ vereint zu haben.[5]) So ist schon hier unsere Hoffnung, dass das Bildhafte, Gleichnismässige der Grundvoraussetzungen in seinen näheren Zurechtlegungen und Anwendungen auf die eigentlichen Bewusstseinsinhalte diesen Charakter vielleicht verlieren könnte, eigentlich in ihr Gegenteil verkehrt: die Bilder enthüllen nicht nach und nach den realen Kern, sie häuten sich vielmehr, die Demonstrationen werden weiterhin nur noch dem Bilde entlehnt und entfernen sich so gerade mehr und mehr von der Anschauung. War zunächst nur von einer „allgemeinen“ Ausgleichung die Rede, so hören wir jetzt weiter, dass „dem Gewinn des Gesteigerten ein Verlust desjenigen, von welchem die Steigerung ausgegangen, immer entsprechen soll“[6]) — ohne die nähere Erläuterung, wie denn dieses „Entsprechen“ auf psychischem, unmittelbarer Rechnung jedenfalls unzugänglichem Gebiet zu denken sein soll. Noch schwerer fällt die Vorstellung, von den unteilbaren psychischen Akten „bewegliche Elemente überfliessen“ zu lassen (s. o.); und für die assoziative Erweckung ist es grade das Problem, nach welchen Ge-

[1]) Lehrb. d. Psych. § 89. [2]) Ebendas. § 31. [3]) Ebendas. § 89 [4]) Ebendas. § 90. [5]) Ebendas. §§ 91/93. [6]) Ebendas. § 89.

setzen denn eine psychische Existenz mit der anderen in so „unmittelbarer Verbindung“ zu stehn pflege. Hier haben wir schon einen deutlichen Beweis dafür, wie Beneke bei seinen Analysen zuweilen kaum noch das ursprüngliche, unmittelbare Erleben, sondern nur gewisse Konsequenzen der eigenen, einmal aufgestellten Gesetze vor Augen zu haben scheint, z. B. in diesem Fall offenbar seinen Grundprozess von der „Anziehung des Gleichartigen“ und die schon angeborene innere Einheit der Urvermögen und der Grundsysteme untereinander. Und doch ist grade schon dieses ursprünglichste Verbundensein (wie wir noch sehn werden), bei dem Fehlen jeglichen Substrats, in einem nur immateriellen Sein, kaum ein einfacheres Problem, als alles, was hierdurch erklärt sein soll! — Insbesondere treten nun diese besprochenen Mängel in verstärktem Masse bei Erklärung der komplexeren Gebilde des Vorstellungslebens zu Tage, weshalb wir auf ihre Betrachtung nicht näher einzugehn brauchen.

Dagegen scheint allerdings die einfache Begründung, die B. für den Zusammenhang zwischen Empfindung und Gefühl hat (was heute zuweilen der „Gefühlston“ der Empfindungen heisst), auf den ersten Blick sehr viel für sich zu haben. Er lässt ihn auf der quantitativ verschiedenen Reizstärke beruhen; aber welche Quantitätsunterschiede nimmt nun das unmittelbare Bewusstsein wahr? Eine absolute Erkenntnis müsste hier auch den vielfachen Nuancierungen und Schattierungen der Gefühlstöne ebenso viele wirkende Ursachen nachweisen können; Beneke zählt in mehr als groben Umrissen deren fünf im Ganzen, und zwar ist darunter noch der „grade angemessene“ Reiz, der eigentlich nur Wahrnehmung, und garnicht „Gefühl“ mit sich führt — so dass jener uns vorschwebende Zusammenhang obendrein fast wieder verloren zu gehen droht. Aber die Bezeichnung des „grade angemessenen“ Reizes ist freilich genau so bestimmt bezw. unbestimmt wie die der andern[1]): da soll der „Halbreiz“ Unlust, der „Vollreiz“ Lust, der allmählich zu stark werdende Reiz: Ueberdruss, und der plötzlich überhandnehmende: Schmerz im Gefolge haben. Wie kann man mit diesen durchaus fliessend gelassenen Quantitätsunterschieden auch nur dem An-sich der genannten sinnlichen Gefühle (ohne ihrer Zwischenstufen zu gedenken) nahegekommen zu sein glauben? Und wie kann man speziell hier von allem Inhaltlichen abstrahieren, da an sich die Quantität

[1]) Lehrb. d. Psych. § 58.

des Reizes durch die Qualität des Bewusstseins doch garnicht unmittelbar wiedergegeben werden kann? In den höheren geistigen Gefühlen hat dann Beneke ein unwillkürliches „Gegeneinandermessen," nämlich mit anderen Seeleninhalten[1]), als das Tatsächliche des Geschehens vorgefunden, und deshalb für das Zustandekommen eines Gefühls schon die Zweizahl von Seelenentwicklungen als eigentlich konstituierendes Moment bezeichnet: nämlich: „eine, welche, und eine, gegen welche dieselbe gefühlt wird, oder die „Gefühlgrundlage"[2]). Aber diese Relativität des Bewusstseins, die B. hier allein bei den Gefühlen zum Ausdruck kommen sieht, hätte er bei näherem Zuschaun durchgehends zwischen allen Akten unseres Bewusstseins waltend gefunden: zugleich aber liegt hierin offenbar ein gefährlicher Angriff auf die Ansicherkenntnis psychischer Inhalte überhaupt verborgen. Der Körpererkenntnis schreibt man Wissenschaftlichkeit zu, so bald es gelungen ist, aus relativ zufälligen und wechselnden Erscheinungen solche hervorzuheben, die, bei aller sonstigen Veränderung, eine gewisse Konstanz und Unabhängigkeit zu bewahren scheinen; gebe ich aber einmal zu, dass in einem zunächst doch bloss für sich zu betrachtenden Vorgang sich unmittelbar stets schon ein „Messen" kundgiebt, so ist damit eo ipso gesagt, dass mir das An-sich dieses Vorgangs nicht durchsichtig, weil jeweils abhängig von den Bedingungen eines Vorher- oder Zugleich-Seins wird.

Endlich wissen wir auch noch nicht, ob Beneke mit seiner Theorie des Willens[3]) all den komplizierten Erscheinungen hier gerecht geworden ist — so gerecht geworden ist, dass er von einer Ansicherkenntnis des Kausalverhältnisses auf psychischem Gebiet zu reden ermächtigt war. Zunächst entspricht es nur seinen Konstruktionen und ist blosses Spiel mit Worten, wenn er die Urform alles Strebens und Wollens schon im ersten Anstreben der Urvermögen, ihrem Streben nach Reizerfüllung, erblickt; hier fehlen noch überhaupt sämtliche Wiedererkennungsmomente eines charakteristischen, spezifischen „Wollens." Mehr derselben mögen vielleicht schon in dem „Aufstreben" einer „Spur" nach ganz bestimmter Reizerfüllung, das besonders kräftig in den Spuren früherer Lustempfindungen zurückbleiben wird, als der Grundform des Begehrens[4]) — zu finden sein; hierin finden wir vor allem das spezifische Moment des

[1]) Psych. Skizzen I, 27 ff. [2]) Lehrb. d. Psych. § 235. [3]) Vgl. ü. d. Abschn. Külpe: Die Lehre vom Willen i. d. neuer. Psych., „Phil. Stud." V, S. 406 ff. [4]) Psych. Skizzen I, 78.

„Mangels“ ausgedrückt, aber die absolute Einheitlichkeit im einfach-vollständigen Ueberwiegen des gewünschten Gegenstandes ist freilich keineswegs wiedergegeben. Aber es handelt sich darum, besonders auch all die wirklich schöpferischen, bewegenden Kräfte in unserem „Wollen“ als dieser Wirkungen fähige nachzuweisen. Wenn wir nun hören, dass es ebenso jenes erwähnte „Anstreben“ des unerfüllten Urvermögens[1]) nur sein soll, das auf Vorstellungsverlauf, sowie Bewegungen des Körpers seine Einflüsse ausübt, indem es sich nämlich auf andere Seelentätigkeiten übertragen und diese, samt allen Spuren, zur Ausgleichung der beweglichen Elemente veranlassen kann — so dürfte es doch am Ende mehr als zweifelhaft sein, ob uns dadurch wirklich das ganze „Wie“ und „Wodurch“ des Wollens gegeben ist, dem schon Hume so skeptisch gegenübergestanden hat. Dass Beneke dabei sehr wichtige Charakteristika der Willensprozesse nebenher gesehn und fixiert hat, soll nicht unerwähnt bleiben, so z. B., dass sich dem in ihnen enthaltenen Begehren jedesmal eine Vorstellungsreihe anschliessen müsse, „in der wir mit Ueberzeugung das Begehrte von diesem Begehren aus verwirklicht vorstellen“[2]). Aber das ist einer der selteneren Fälle, wo B. wenigstens reine Beobachtung — ohne davon zu reden, inwieweit sie gerade auch den Zwang veranschaulicht — sprechen lässt: wie sehr er im übrigen schon immer von etwas ganz anderem als dem vorliegenden Bewusstsein ausgeht, dafür bringt schliesslich Külpe, in der eben erwähnten Untersuchung, ein typisches Beispiel: seine Theorie vom „Widerstreben.“ „Wenn Unlustgebilde unmittelbar neben mehr gesteigerte Gebilde von gleicher oder doch sehr ähnlicher Art treten, deren Elemente nicht fest angeeignet sind: so fliessen letztere in ungewöhnlichem Masse zu den Unlustgebilden über; und die Vermögen, welche damit erfüllt waren, werden in höherem Masse und schneller als sonst ihrer Reize entleert und in Strebungen verwandelt“[3]). Dies ist eine Konstruktion, sagt K., die dem wirklich zu beobachtenden, verhältnismässig einfachen Vorgang, der vor allem nichts von einer „Reizentleerung,“ vielmehr einer sehr positiven Hinwendung auf einen bestimmten Inhalt — den Gegenstand des Abscheu's — merken lässt, selbst bildmässig nicht mehr angenähert werden kann. Und so ist unser Urteil, ob Beneke's ausgeführte Psychologie ihren Ansprüchen,

[1] Psych. Skizzen I, 81, 223, 410/11. [2]) Lehrb. d. Psych. § 201. [3]) Beneke, Lehrb. d. Psych. § 183.

das An-sich des wirklichen Geschehens überall aufgedeckt zu haben, nachgekommen sei, schon von hier aus entschieden! Sie ist es in den angeführten Beispielen nirgends; und die immer wiederkehrende Verwendung hypothetischer Urelemente und Grundprozesse lässt dies Urteil a priori auf ihre übrigen Lehren ausdehnen. —

Auch all unsere Versuche also, die sämtlichen Bausteine der Beneke'schen Analysen nachträglich in unseren inneren Wahrnehmungen wieder zu entdecken, als innere Erlebnisse gewissermassen nachempfinden zu können, sind auf diese Weise gescheitert. Wir stehen infolgedessen vor einem Dilemma. Jene unmittelbar wahrzunehmenden Bewusstseinsakte, die wir in möglichst unbefangener Weise zu Vergleichen, zu Prüfungen a posteriori für seine psychologischen Konstruktionen heranzogen, stellen nach Beneke selbst, wie jetzt wohl keinem Zweifel mehr unterliegt, als Erlebnisse schlechthin genommen, ohne jegliche Interpretation, bei weitem keine Ansicherkenntnisse vor. In der B.'schen Deutungsweise mussten wir dagegen fortwährend eine beträchtliche Inadäquatheit zwischen dem von Beneke selbst aufgezeigten An-sich und der Erscheinungsart eines psychischen Vorgangs konstatieren, so dass zum mindesten die Möglichkeit ganz anderer Interpretationen daneben ständig offen blieb. Indessen, hier ist stets zu bedenken, was wir oben zwar zuletzt noch als den grossen Mangel seiner Erkenntnislehre empfanden — und worauf doch eine gewisse Unanfechtbarkeit beruht: wenn B. wirklich behauptet, nur nach seinem Axiom von der Untrüglichkeit innerster Wahrnehmungserkenntnis zu allen Ergebnissen gelangt zu sein — so ist er streng genommen unwiderlegbar! Er kann uns ja fortwährend vorwerfen, unsere „Uebung" (s. o.) nicht lange genug fortgesetzt zu haben, und wenn wir uns abermals auf das unmittelbare Bewusstsein berufen, so sagt er uns dagegen, das habe er schon bedacht, dass nämlich diese Psychologie „zunächst einmal auch mit Aussprüchen der gesunden Menschenvernunft in scheinbaren Widerspruch treten dürfe" [1]). Dazu kommt nun allerdings, dass die B.'sche Psychologie ein Werk von Jahren (wie jede Psychologie) ist, und dass wir dagegen ein vollständiges Nachprüfen an den wirklichen, inneren Erlebnissen im Rahmen so rasch aufeinanderfolgender Kritiken freilich de re nicht zu vollziehen vermögen. Nur einen einzigen Beweis, dass wir es in all den

[1]) Lehrb. d. Psych. § 16.

B.'schen Konstruktionen nicht mit innerer Wahrnehmungserkenntnis zu tun haben, gäbe es: das strikte positive Aufzeigen einer anderen Quelle, der dieselben entstammen! Und die ist, da wir uns jetzt danach umschau'n, allerdings zu finden: die folgende Betrachtung muss uns darauf führen.

„Urvermögen" und „Spuren" sollen in allem, was wir unter dem Namen „geistiger oder seelischer Vorgang" begreifen, das zu Grunde liegende Wirkliche repräsentieren, sie sollen die reell existierenden inneren Kräfte sein, auf welche wir nach Abzug dessen, was zu ihrer Erregung und Tätigkeitserweckung nötig gewesen, d. i. im Zusammenhang damit erst das eigentlich erlebbare psychische Geschehen ins Dasein gerufen hat, stossen würden.[1]) Eine solche Erregung oder Erweckung aber geschieht in einfachster Art durch Reize oder Eindrücke, die „der Seele von aussen kommen" und „infolge deren sie sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen bildet."[2]) — Es ist für unsere Auffassung unmöglich, diese enge Beziehung zwischen Urvermögen und Reizen für die absolute Natur der ersteren nicht weiterhin noch als Erklärung heranzuziehen. Und da fällt uns zunächst die frappante Aehnlichkeit auf, welche grade auch die physiologische und physikalische Beschreibung der Empfindung mit dieser Darstellung aufweist. Sind doch aus den verschiedenen Eindrücken oder Reizarten die Urvermögen, zuerst wenigstens, überhaupt erschlossen worden:[3]) so aber sprechen auch Physik und Physiologie von äusseren Sinnesreizen, welche nun weniger allgemein die Erregung von Kräften, vielmehr bestimmter sensibler Nerven im Körper zur Folge haben, woraus ebenfalls (resp. aus der Fortpflanzung der Erregung in das Nervenzentrum des Gehirns) die bewusste Wahrnehmung entspringen soll. Haben wir nun vielleicht in der Beneke'schen Darstellung eine nur durch den damaligen Stand der physiologischen Forschung bedingte Umkleidung des wahren Sachverhalts zu erblicken, den wir mithin heute nur rein herauszustellen brauchen, um immer noch bei Beneke's Lehre bleiben zu können? Ebendies ist uns jedoch, wie sehr man anfangs dazu neigen möchte, durch Beneke's bestimmteste Ansicht hierüber durchaus unmöglich gemacht. Im Gegenteil: grade gegen die auch damals schon vertretene Theorie, welche die Empfindung in ursächlichen Zusammenhang mit den „leiblichen

[1]) Lehrb. d. Psych. § 20. [2]) Ebendas. § 22. [3]) Reize sind die den Urvermögen durch ihre Natur bestimmte Ergänzung: Lehrb. d. Psych. § 25.

Organen", mit Nerven und Gehirn gebracht wissen wollte, wendet er sich ausdrücklich,[1]) weist ihr gegenüber auf die seine als diejenige hin, welche sich der Ungereimtheit, aus der materiellen Schwingung oder dergl. eines Nerven etwas Gedankliches oder Immaterielles hervorgehn zu lassen, nicht schuldig mache. Und hierzeigt sich allerdings, dass die Möglichkeit, eine Psychologie auf reiner innerer Wahrnehmung zugleich als völlige Ansicherkenntnis zu erhalten, wie sehr sie eigentlich schon hinsichtlich der ganzen Grundlagen erschüttert scheint, als theoretisches Prinzip doch durchgehends auf Beneke den bestimmtesten Einfluss ausübt. „Unser Selbstbewusstsein", dies macht er wörtlich geltend, „sagt uns nichts von einer solchen Vermittlung der Empfindung durch Nerv und Gehirn."[2]) Darauf ist aber nur zu sagen, was wir schon oben betont haben, dass uns unser Selbstbewusstsein ebensowenig von einer Vermittlung durch „Urvermögen" je etwas kund tue. Der weitere Grund aber, beim Selbstbewusstsein stehn zu bleiben, ist, wie grade hieraus wohl am besten klar wird, die mit einer Bestimmung der Seele als des Gegenstandes der inneren Wahrnehmung freilich nur tautologisch verknüpfte Immaterialität aller geistigen Vorgänge ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung nach lückenlos zu wahren. Wie verträgt sich indes hiermit auch nur die Annahme von äusseren Reizen, „infolge deren von der Seele sinnliche Empfindungen gebildet werden", wenn wir schon die Urvermögen als gänzlich immateriell — nicht wie Nerven oder dergleichen — setzen, und stellen dann nicht mindestens jene, die Reize, eine Durchbrechung des immateriellen Zusammenhangs dar? Denn erst durch diese Reize erhält die Seele ihren ganz spezifischen, bestimmten Inhalt, vorher sind die Urvermögen nichts als „gegenstandsloses Streben" (siehe oben); und nur wie eine willkürliche Leugnung des Dilemmas mutet es an, wenn uns nunmehr gesagt wird, „dass die sinnlichen Reize, sobald sie aufgenommen und angeeignet sind, ebenfalls zu psychischen Elementen werden."[3]) Sie sind also zunächst äusserer, d. i. aber von irgend welcher räumlich-physischen, materiellen Natur, — wie sollen sie zu immateriellen Elementen werden? Nur hierdurch kann Beneke denn freilich auch weiterhin die Ansicherkenntnis des Psychischen retten, wiewohl ausdrücklich betont ist, dass sie nicht aus dem Innersten des Seelengrundes selber stammen könnten.[4])

[1]) Lehrb. d. Psych. § 22. [2]) ibid. [3]) Lehrb. d. Psych. § 23
[4]) Vgl. noch S. d. Metaphysik S. 117.

Nur eines Zirkelschlusses aber macht er sich schuldig, wenn er darauf hinweist, dass wir das An-sich eines Reizes, der der sinnlichen Wahrnehmung vielleicht als eine Schwingung von Luft- oder Aetherteilchen erscheine, aus dieser garnicht erschlössen, sondern grade aus der Möglichkeit, dass solche äusseren Elemente durch unsere Seelenkräfte aufgenommen werden könnten, ihre Gleichartigkeit mit diesen folgern dürften, und „das Licht, den Schall etc. seinem inneren Wesen nach vielmehr den Urvermögen unserer Seele in gewissem Masse verwandt zu setzen hätten.“[1]) Denn unterliegt es anfangs gar keinem Zweifel, dass wir, um uns irgend eine fassliche Vorstellung von den „Urvermögen“ zu machen, diese ganz allgemein auf die Fähigkeit unseres Organismus, Reize zu empfangen, deuten müssen, zumal im Verlauf der häufigen Reizwiederholung nach Beneke überhaupt erst das Bewusstsein entsteht und damit die Möglichkeit zu Rekonstruktionen (s. o.) vorliegt: so wird uns umgekehrt jetzt gesagt, wir müssten die Reize wesensverwandt den Urvermögen denken, als wäre die unmittelbare Erkenntnis der letzteren nachgerade ein Faktum geworden. – Wie wir uns nun aber auch das An-sich eines Reizes vorzustellen haben, dasselbe kann doch jedenfalls nur wieder ein Tätiges, Wirkendes sein, ein Akt oder Vorgang, sei derselbe nun Vibration oder sonst etwas: nach Beneke treten jedoch die Reize in die Seele ein und werden daselbst zu „psychischen Elementen“, d. h. sie haben wie hinzukommende Substanzen eine direkte Vermehrung des Seelenseins zur Folge, bilden gleichsam „die Nahrung der Seele“,[2]) und aus ihrer Umbildung soll auch der 2. Grundprozess, die Anbildung völlig neuer Urvermögen, seine wahrscheinlichste Erklärung herleiten.[3]) Innerhalb des Seelenseins bleiben die Reize auch sonst wie einzelabtrennbare Gebilde weiter bestehen – aus einem blossen Geschehen in ein Seiendes umgewandelt! – sie können sich ganz oder teilweis von den Urvermögen wieder „ablösen“,[4]) sie sind es augenscheinlich, die als „bewegliche“ Elemente bei der allgemeinen Ausgleichung (vgl. 3. Grundpr.), der Anziehung des Gleichartigen (vgl. 4. Grundpr.), beim „Gegen-einander-überfliessen der beweglichen Elemente“[5]) ihre selbständige Rolle beständig fortspielen. Und dennoch, wiewohl die materiellen Bilder im Anschluss an das der Physik entnommene Bild des Reizes sich, wie ersichtlich, noch immer weiter

[1]) Lehrb. d. Psych. § 338 u. Anm. 1 u. 2. [2]) Ebendas. § 23,1.
[3]) Ebendas. § 338. (355 ff. [4]) Ebendas. § 30. [5]) Ebendas. § 34.

häufen und anwachsen, soll jeder Gedanke an etwas zugrundeliegendes Materielles auch fernerhin durchgehends abgewiesen werden, insbesondere für die „Spuren", die als nächstes Produkt der Reizablösung der natürliche Sinn etwa in die Nähe eines Organs verlegen könnte, beileibe kein „Wo" angenommen werden.[1]) Dann aber drängt sich dieser ganzen, vom inneren Wahrnehmungsstandpunkt also derart festgehaltenen Psychologie gegenüber doch die andere Frage auf, in welcher Weise es ihr gelungen sei, ihre Elemente, wenn durchweg immateriell, auch zu jener im Materiellen beispiellosen inneren Einheit zusammenzufügen, die unsere Bewusstseinsakte auszeichnet und als der eigentliche Kern aller Immaterialität gelten muss, wenn von einer positiven Charakteristik derselben überhaupt die Rede sein kann. Da aber erhalten wir ebenfalls keine genügende Antwort. Wir haben die Urvermögen als immaterielle Elemente; und wir haben ja auch schon erwähnt, dass wir dieselben nicht ordnungslos, ohne spezifische Eigenart, uns zu denken haben (vgl. oben), sondern „bestehend aus gewissen Grundsystemen, welche nicht nur in sich, sondern auch miteinander auf das innigste Eins sind, oder eben ein Wesen bilden"[2]): was sind nun aber diese Grundsysteme, welche diese allgemeine Einheit bewirken, bezw. darstellen sollen? Es ist uns durchaus kein neuer Aufschluss mit ihnen gegeben, sondern wie wir uns schon die einzelnen Urvermögen am besten nur als den verschieden aufeinanderfolgenden Eindrücken und Wahrnehmungen entsprechend vorzustellen vermochten, so haben wir unter den Grundsystemen, wie wir deutlich dem Kapitel von den sinnlichen Empfindungen entnehmen können.[3]) nichts als die den möglichen Reizarten entsprechenden Aufnahmeorgane zu verstehen, als welche nun freilich neben den höheren Sinneswerkzeugen auch niedere, sonst nur für leiblich gehaltene Teile des menschlichen Seins in Betracht kommen, insofern auch sie Empfindungen — Muskelempfindungen, innere Organempfindungen — bilden.[4]) Wenn nun im Zusammenwirken aller dieser Teile von Beneke eine höchste, innere Einheit erblickt wird, die Urvermögen als „untereinander eins", ausserdem noch „in der Gesamtkraft jedes Sinnes auf das Innigste mit einander verbunden"[5]) gesetzt werden, so behauptet er für unser Empfinden noch immer die blosse Tatsache, die wir grade von seinem Standpunkt aus erklärt haben

[1]) Lehrb. d. Psych. § 29. [2]) Ebendas. § 38. [3]) Ebendas. § 53 ff. [4]) Ebendas. § 67. [5]) Ebendas. § 56; vgl. auch § 61.

wollen! Diese Einheit, die er als gegebene setzt, ist keine andere, als die unserem gesetzmässig wirkenden, physiologischen Organismus entlehnte, der uns aber als gleichzeitiger Träger der geistigen Einheit, des persönlichen Ichbewusstseins, aus seinen nach den verschiedensten Richtungen hin wirksamen Teilen heraus für das innerliche Begreifen weiter nicht die geringsten Anhaltspunkte liefert, uns vielmehr grade jetzt erst nach etwas spezifisch-Seelischem fragen lässt. Zugleich ist damit in die Grundannahme von Urvermögen als dieses Seelen-Realen, (wie es scheint: von Beneke fast unbemerkt), das eigentlich krass-Hypothetische erst voll hineingetragen! Wir haben nun nicht mehr blosse „Kräfte," deren Dasein, wenn nicht anschauliche, so doch logisch-notwendige Gewissheit hat und inbetreff dieser z. B. durchaus den Kräften, welche die Physik verwertet, gleichkommen soll[1]), - sondern schon ursprünglich sehr charakterisierte Kräfte: charakterisiert nicht bloss nach ihrer „Lebendigkeit, Kräftigkeit, Reizempfänglichkeit"[2]) (obwohl auch dies den Rahmen einer die allgemeine psychische Entwicklung nachkonstruierenden Hypothese teils überragen, teils bei weitem nicht ausfüllen dürfte), sondern nach ihrer innersten Anordnung, ihrem innerlichen Zusammenhang! Diesen sollen wir so methodisch und systematisch schon für gegeben erachten, ohne uns dann doch wieder Selbstständigkeit und Fürsichsein der Urvermögen recht erklären zu können, ohne in diesem Fall doch auf einen Träger, ein Substrat verzichten zu können, das diese stete Ordnung, das Zusammenhalten der Grundsysteme untereinander, der Urvermögen innerhalb derselben etc. jederzeit ermöglicht. Das hat denn auch Beneke nicht vermocht, und unbewusst, jedenfalls aber ohne dass er es Wort haben wollte, hat ihm der äusserlich wahrnehmbare, physiologische Organismus das Schema herliefern müssen, nach welchem er seine rein psychologischen Konstruktionen mit nur scheinbar durchgehends immateriellen Elementen aufführte. Denn was sonst wohl sollte irgendwelche Kräfte, „Vermögen", denken wir sie uns wirklich einmal als die blossen (realen) Gründe des geistigen Geschehens, dazu veranlassen, sich durch eine ganze Reihe von Prozessen und Entwicklungen bereits so und nicht anders zu verhalten, wie es B. nötig erscheint, um aus einem völlig dunklen, unbewussten Seinszustand zu Erlebnissen unseres Bewusstseins zu werden? Warum brauchten „Urvermögen" und

[1]) Lehrb. d. Psych. § 20, Anm. 1. [2]) Ebendas. § 38.

„Spuren", die einer bestimmten Gesichtswahrnehmung zu Grunde liegen sollen, erst eine so vielfache „Verstärkung im Unbewussten", eine hundertfache Verbindung und Verschmelzung mit „gleichartigen Elementen", wenn nicht schon immer das Auge existiert hätte, das so offenkundig schon immer Eindrücke gehabt haben muss, ohne sich ihrer doch bewusst zu sein, das offenbar diesen Tisch, jenen Menschen und dergleichen doch erst hundert oder tausendmal überhaupt gesehn haben musste, ehe zum ersten Mal ein ganz bestimmtes bewusstes Wiedererkennen sich damit verknüpfte! Wir haben schon erwähnt, wie Gesetze von der „Ausgleichung beweglicher Elemente" und der „Anziehung des Gleichartigen", die alle schon um das Entstehen des Bewusstseins zu erklären von Anfang an wirksam sein müssen, Gedanken an Vorgänge im Materiellen gradezu nahelegen. Aber ganz unerfindlich wäre es, zu sagen, warum wirklich immaterielle Elemente, deren Natur nur dem Bewusstsein selbst entnommen sein kann, einen derartigen Umweg brauchen sollten, um einmal Bewusstsein zu erlangen, oder wie andrerseits völlig dunkle und bewusstlose Elemente dann im Gegenteil schon einen so planvollen und in gewissem Sinne doch wieder bewussten Weg zu beschreiben vermöchten, der sie über ein instinktartiges Wiedererkennen und Festhalten des Gleichen hinweg zum Bewusstsein erhöbe! Das alles zeigt, dass die äusserlich ihren Grundzügen nach sich gleichbleibende Einheit des physischen Organismus zur Begründung solcher psychisch-immateriellen Einheit, wie sie Beneke scheinbar für-sich aufstellen zu können glaubt, den Urvermögen kaum ernsthaft als Stütze geraubt werden darf, ohne dass dieselben haltlos in eine ungeordnete Vielheit unwirksamer Einzelkräfte zerfallen, oder die Einheit, die aus ihnen heraus sich erst entwickeln soll, als petitio prinzipii ihnen von vornherein mit auf den Weg gegeben wird. Und doch hat der Physiolog, der das Sehen auf Vorgängen im Sinnesorgan beruhen lässt, ein ganz anderes Recht von „Anlagen" und „Dispositionen" im Unbewussten zu sprechen, als Beneke, der von der Erregung leiblicher Organe nur als „parallel gegebenem Erfolge" [1]) spricht und dafür das Sehen in uns realiter auf „Urvermögen" — rein psychischen, dem Bewusstsein entnommenen Elementen begründet sein lässt. Denn irgendwelche Anlagen schon im Unbewussten für das Bewusstsein anzunehmen, hat offenbar nur derjenige ein Recht, der wenigstens eine

[1]) Lehrb. d. Psych. § 22.

ihrer Qualität nach sich gleichbleibende Grundlage zu nennen vermag, mit der verbunden er an irgend einem Punkt einmal Bewusstsein auftauchen sieht: welche der Qualität nach sich stets gleichbleibende Reihe aber vermag Beneke in seinen Urvermögen, die unterschiedslos bald bewussten, bald unbewussten Akten zu Grunde gelegt werden, darzutun und aufzuzeigen? Der Physiolog dagegen, wenn er die Wahrnehmung in kausalen Zusammenhang mit Nerv und Gehirn bringt, kann die in der Tat noch geringere, aber ständig wachsende Organisation im Kinde entsprechend auch als ein geringer entwickeltes Bewusstsein, d. i. ein schwächeres, oder „Noch-nicht-Bewusstsein" — wegen der jedenfalls schon vorhandenen physischen Grundlage — immerhin mit einiger Berechtigung bezeichnen. —

Wir glauben mit alledem nunmehr unzweifelhaft erwiesen zu haben, dass Beneke seine Seelenlehre keineswegs rein auf das Zeugnis seines Selbstbewusstseins, resp. durch dieses ermöglichter Rekonstruktionen gegründet hat, sondern dass er der äusseren Wahrnehmung, der physiologischen, anthropologischen etc. Betrachtung — zumal was diese letzteren anbetrifft — bewusst oder unbewusst dasselbe Vertrauen entgegengebracht, ihr zum mindesten eine grosse Anzahl hypothetischer Parallelen entnommen hat. Wenn wir uns also jetzt der zu Eingang dieses Kapitels geäusserten Erwartungen erinnern: Beneke's Psychologie vor allem müsse ja in extenso den vollständigen Beweis erbringen, ob es möglich sei, auf Grund der Wahrhaftigkeit innerer Wahrnehmung zu einer vollständigen, absoluten Icherkenntnis zu gelangen — so müssen wir nunmehr leider zum Schluss constatieren: noch keineswegs etwa, dass wir uns in dem Prinzip geirrt haben, und dass uns in der Tat kein solcher Quell von Ansicherkenntnissen zu Gebote stehe, sondern nur, dass Beneke selbst nicht die Festigkeit und Konsequenz bewiesen habe, einem solchen Prinzip, das er theoretisch verkündet, praktisch zu folgen.

Trotz dieser Psychologie also, die wir ablehnten, trotz ihrer Analysen, die uns unwahrscheinlich klangen, sich dann aber in der Tat auch mehr von äusserer, als von innerer Wahrnehmung beeinflusst zeigten: so könnte nun noch immer jemand kommen, der die Psychologie auf Grund der vorliegenden inneren Wahrnehmungsinhalte zu gründen versuchte, und ihre Resultate würden jedenfalls andere als die Beneke'schen sein. — Aber wie wenig diese letzteren nun auch für oder gegen das Prinzip als solches ins Feld geführt werden

können: eins ist uns aus allem auch was dieses selbst betrifft klar geworden. Beneke ist der inneren Wahrnehmung als Richtschnur nicht treu geblieben — aber offenbar, wie diese näheren Ausführungen am besten zeigen konnten, deshalb nicht treugeblieben, weil sich dem blossen Beginnen schon die grössten Schwierigkeiten von vornherein entgegenstellten. Man möchte sagen, dieselben sind niemals packender, greifbarer gekennzeichnet worden, als durch jene auffälligsten Hypothesen, denen wir in dieser Psychologie begegnen. Von Richtigkeit oder Unwahrscheinlichkeit derselben braucht garnicht weiter die Rede zu sein: aber dieses doch unleugbar wenigstens logisch geforderte Rechnen mit einem Unbewussten — grade auch vom Standpunkt des Selbstbewusstseins! — gibt selbst im Bilde noch eine ungefähre Anschauung, wie man sich etwa ein Wachstum des psychischen Lebens von ersten Anfangsstadien bis zur höchsten Entwicklung vorzustellen habe. Und schon hier, in dieser primitiven — dem Autor aber vielleicht schon sehr kompliziert erscheinenden — Nachkonstruktion von „tausend" Spuren, jederzeit völlig unbestimmt gelassenen Mengen von angeborenen und neugebildeten Urvermögen, erwarten wir eigentlich jeden Augenblick das Geständnis zu hören: allerdings das ganze Geschehen, wieviel „Spuren" eigentlich beteiligt sind, wieviel Neuerweckungen — wer will das auflösen? Das ganze Gewirr der hier geschlungenen Fäden — wer will es nachträglich noch einmal entwirren? Und doch — gehörte nicht grade dieses Können zur vollständigsten Erkenntnis? — Ja, die Unwahrscheinlichkeit, jemals das ganze Ich-Sein zu erreichen, verleitet schon Beneke selbst oft genug, zumal in der Metaphysik, zu einer Ausdrucksweise, als handle es sich bei vergangenem und gegenwärtigem Seelensein schliesslich doch um zweierlei Seiendes. So sagt er einmal, wir nähmen allerdings immer nur wahr, was man die Aeusserungen des Bewusstseins zu nennen pflege; aber indem wir rückgängig konstruierten, vom bewussten Seelensein zum unbewussten hin, so sei auch für dieses schliesslich eine ähnliche und vollständige Erkenntnis zu gewinnen. „Auch?" Das klingt auf einmal, als hätten wir vom bewussten Seelensein eine für sich bestehende, von nichts weiter abhängige Erkenntnis; und doch ist es offenbar überall seine Meinung, dass wir eine solche erst dann jedesmal hätten, wenn wir das eigentlich Reale alles Bewusstseins in einem Noch-nicht-Bewusstsein nachgewiesen hätten! Zu solchen Aussprüchen konnte er eben kommen, weil nun einmal von „Urvermögen"

tatsächlich in der ausgebildeten Seele nichts mehr (?) recht-eigentlich erscheinen wollte: so, als ob es wirklich nicht mehr ein und dasselbe Sein mit jenen wäre! — Und wenn wir endlich der Stellung der „Reize“ in Beneke's Psychologie gedenken — könnte man nicht immer noch von seinem eigenen Verfahren aus sein theoretisches Verhalten gegen Kants „inneren Sinn“ höchst unbegreiflich finden? Hat Beneke die innere Wahrnehmung der äusseren denn wirklich so überlegen gemacht, wenn er ihr allen Inhalt durch diese geben lässt, und sie ihn nur selbständig bearbeitet? Ist das nicht wieder nur eine neue Deutung, ein Sich-gefügig-machen der inneren Wahrnehmungsinhalte, die auf endlose Entwicklungen und Beziehungen zu etwas ihnen an sich Fremdem zurückgeführt werden?

Wenn dem nun in der Tat so wäre? — Und stutzig allerdings möchte vielleicht schon hier mancher werden, dem u. a. auch die Beneke'sche Psychologie nicht wenig klar gemacht hat — ein Erfolg, den sie allerdings zunächst nicht im Auge hatte — dass alles, was er innerlich wahrnehmen kann, in jedem Fall doch nur ein Fragment ist, herausgerissen aus einer unabsehbaren Entwicklungsreihe, und hindurchgegangen durch tausendfältige, durchsichtige und undurchsichtige Einflüsse. —

Kapitel 4.

Die Bedeutung des Beneke'schen Grundsatzes der inneren Ansicherkenntnis für seine Auffassung von der äusseren Natur.

Erstes Ergebnis:
Die metaphysische Natur des Beneke'schen Seelen-Realen.

Gegenüber der auf Grundlage der inneren Wahrnehmung unmittelbar das Ideal der Erkenntnis erreichenden Seelenlehre werden die Naturwissenschaften, trotz grösster Fortschritte und Erfolge, doch ewig — so wiederholt Beneke in allen seinen Werken unzählige Mal — in gewissen Hauptpunkten zurückstehen müssen. Ihr Erkenntnisquell ist nicht — wenigstens zunächst nicht — innere, sondern äussere Wahrnehmung; und über die Differenz ihres beiderseitigen Erkenntniswertes nach B. haben wir oben ausführlich bereits referiert. Was eine Wissenschaft der inneren Erfahrung jederzeit vor einer solchen der äusseren voraushaben werde, das sei die grössere „Unmittelbarkeit der Auffassung", die wieder das „mehr innerliche Begreifen" und eine „durchgängig anschauliche Konstruktion der Produkte aus den Faktoren" zur Folge habe[1]). Dagegen „sehen wir in der äusseren Natur die Qualitäten der Produkte beinahe durchgehends den Qualitäten der Faktoren ungleich"[2]). Ferner soll das Elementarische in der Seele deutlicher und bestimmter aufzufassen sein, als in irgendwelchen Naturdingen, wo es „mehr ineinanderfliesst und einander überdeckt"[3]). Endlich seien in den äusseren Entwicklungen die Nachwirkungen aller früheren, etwa an ihnen beteiligten gewissermassen nur noch logisch, begrifflich zu erschliessen, während in jedem psychischen Gebilde noch das Beharren der primitiven Ursachen und aller Durchgangsstadien deutlich nachzuweisen sei[4]).

[1]) Lehrb. d. Psychologie § 13. [2]) D. Neue Psych. 1845. S. 27. [3]) Ebendas. S. 47. [4]) Ebendas. S. 38.

Ueber alle diese Nachteile, die der äusseren Wahrnehmung im Gegensatz zur inneren anhaften, soll sie streng genommen niemals vollständig sich zu erheben, dieselben niemals gänzlich auszugleichen imstande sein: weil eben ihre Inhalte — die räumlich ausgedehnten Dinge, die Körperwelt, das Materielle —, wie wir in der Erkenntnistheorie gesehen haben, als Produkte subjektiver und objektiver Faktoren jedesmal sogleich in dieser innigen Verschmelzung vor uns hintreten und es keiner Kunst nachträglich gelingt, das objektive Element aus seinen subjektiven Beimischungen wieder reinlich herauszulösen. Diese prinzipielle Feststellung werden wir jedenfalls im Auge zu behalten haben — wenn es uns etwa später so scheinen sollte, als habe B. tatsächlich auf Grund der inneren Wahrnehmung auch einen Weg in das Herz der Aussendinge zu finden gewusst. Eine andere, auf diesem Standpunkt immer wiederkehrende Argumentation fällt uns nämlich ein, von der auch für dieses X der Materie eine Art Aufklärung immerhin denkbar wäre. Wir erinnern uns des oben einmal abgegebenen Programms, wonach „alle Begriffe Erzeugnisse der menschlichen Seele seien, mithin nur durch die Art und Weise, wie sie entstanden seien in dieser, ihre höchste Aufklärung erlangen könnten." Auch der Begriff der Materie müsste danach, „weil wir nichts absolut frei zu erfinden im stande seien" aus der Art seiner Entstehung in uns noch immer irgendwelche Verdeutlichung erfahren. Nun wissen wir aber bereits aus Beneke's Erkenntnislehre, dass sich überhaupt das blosse Bewusstsein von ausserichlichen Dingen allein von unserem Selbstbewusstsein aus gebildet haben soll, und dass wir nie unsere sinnlichen Wahrnehmungen auf Dinge ausser uns bezogen hätten, wenn wir nicht in unserem Ich selber die Verbindung von innerem Sein mit äusserem unmittelbar wahrnähmen. Schon dort hörten wir auch von einer „nur über ihr ursprüngliches Bildungsverhältnis geltend gemachten Assoziation" zum tieferen Verständnis eines Für-sich-seins der Naturobjekte sprechen; und in der Kantschrift ist es denn selbst zum Prinzip bereits erhoben, dass wir die „inneren Kräfte und Gründe der Aussendinge, soweit wir dieselben überhaupt zu erkennen im stande seien, nur in Analogie mit unserem eigenen Seelensein zu erkennen vermöchten, als dem einzigen Sein, welches wir in seiner vollen Wahrheit aufzufassen im stande seien"[1])

[1]) Jubeldenkschr. S. 90.

Wir wollen es daher im Folgenden unsere nächste Aufgabe sein lassen, das „Wie," die Art dieser tieferen Erkenntnis der Materie, aus den verstreuten Stellen in Beneke's Werken zusammenzulesen, um wenigstens wieder nach der theoretischen, grundlegenden Seite hin — auch hier zu erfahren, wie sich von der angenommenen Tatsache der inneren Ansicherkenntnis ein Einfluss auf den gesamten Betrieb auch der Naturwissenschaften geltend zu machen vermöchte. Ein Einfluss, den B. selbst bereits praktisch für einige Zweige derselben verwerten zu können glaubte.

Drei Erwägungen sind es vornehmlich, durch welche sich Beneke einen Weg zur tieferen Erkenntnis auch des Materiellen bahnen will.

1. Durch die Schlüsse aus dem Begriff des Seins. B. weist darauf hin, dass der absolut einfache, nicht Teile oder Zusammensetzungen enthaltende Begriff des Seins unserem Geiste, der nach dem allgemeinen Zugeständnis einen derartigen Inhalt nicht frei aus sich heraus zu schaffen vermöchte, aus irgend einer Anschauung stammen müsse. Diese Anschauung aber könne schon ursprünglich in nichts anderem als der Selbstauffassung vorliegen, weil uns ja zunächst ein anderes Sein, als unser eigenes, gar nicht gegeben sei, und „wo wir demnach sonst noch ein Sein annähmen, da müsse diese Annahme den Grundelementen nach von der Selbstauffassung stammen"[1]. Diese Meinung findet sich noch stärker betont an anderen Stellen: „also nur von diesem (sc. Selbstbewusstsein) aus kann uns überhaupt die Annahme eines Seins entstehen, nur aus diesem Vorstellungsmateriale (!) gebildet werden[2]." Und ähnlich[3]: „Das psychische Sein mit seinen Formen ist das einzige, welches wir innerlich oder in seinem An-sich zu erkennen vermögen; und so können wir denn alles andere innere oder An-sich-Sein lediglich diesem analog denken." — Wie steht es nun mit diesem Schlusse? Zunächst scheint überhaupt der unbefangenen Betrachtung in diesen Folgerungen weit eher ein Verzicht als ein Vorzug des Erkennens zu liegen. Die subjektivistische Färbung der äusseren Wahrnehmungsinhalte tritt uns hier beinahe als Bestandteil ihres Seins und Wesens entgegen, und wir brauchen nur einmal die wie erinnerlich rein empirische Begründung des Aussenseins bei Beneke einen Moment lang ausser acht zu lassen, so befinden wir uns mitten im reinsten Spiritualismus des Berkeley.

[1] S. d. Metaphys. S. 83; vgl. auch S. 65 ff. [2] Ebendas. S. 90. [3] Ebendas. S. 105.

der das esse = percipi setzt. Aber wie steht es vor allem damit, dass die Uranschauung, auf die der Seinsbegriff seinen Elementen nach zurückgehe, in etwas Nur-Psychischem bestanden habe? Wir wissen doch aus dem Vorangegangenen, was allein als das Spezifisch-Reale des Psychischen nach B. bezeichnet werden darf, nämlich immaterielle Kräfte, „Urvermögen"; wie nun soll das auch von B. selbst durchgehends als „erschlossene" Erkenntnis Hingestellte mit einem Mal unmittelbare Erfahrung, „Anschauung" geworden sein? Wenn wir uns erinnern, was B. ausdrücklich über die Ableitung jener Kräfte sagt, „man denke von den Erinnerungen, Begriffen, Begehrungen, Vorstellungsreihen etc. die Elemente weg, durch deren Hinzukommen die Ausbildung zum Bewusstsein gewirkt worden ist: und man wird die Erkenntnis dessen gewinnen, was .... das jenen Aeusserungen zum Grunde liegende innere Sein ist"[1] — kann es wirklich B.'s Meinung sein, dass ein auf solcher Höhe der Abstraktion gewonnenes „Sein" noch die geringste Verwandtschaft, irgend was Gemeinsames mit einem fraglos auf weit primitivere und ursprünglichere Anschauungen zurückreichenden Begriff hat? Die „Urvermögen" sind selbst nie Anschauung: wie soll denn also auf sie als Grundanschauung der Seinsbegriff zurückzuführen sein?

Hierzu tritt nun aber: nach Benekes eigenen Voraussetzungen kommt es überhaupt zu keinem Bewusstsein, gar keiner Selbstauffassung, ohne das Materielle d. i. ohne „Reize," welche das Wissen von der Materie vermitteln. Sofern also mit dem Begriff des Seins bereits irgend welcher Inhalt, ein An-sich, ein Erkennen dieses Begriffs unmittelbar verbunden sein soll, so stammt dasselbe mindestens zu gleichen Teilen auch schon immer aus dem, was B. gerade durch ihn erklären will: aus dem Materiellen, den „Reizen." Gewissermassen das gerade Gegenteil der oben aufgestellten Behauptung besagt mithin Benekes Psychologie: indem schon an der allerersten, ursprünglichsten, unbewussten Empfindung ein Aussensein beteiligt ist, kann von einer Bildung des Seinsbegriffs aus nur psychischen Elementen überhaupt gar keine Rede mehr sein. Dass die „Reize" allerdings nach der Aneignung jedesmal selbst zu psychischen Elementen werden sollen, lässt die Inkonsequenz und den Trugschluss, der hier vorliegt, nicht sogleich zu Tage treten; aber anders als mit und in diesen Reizen, den Einwirkungen auf unser Vorstellen, wird uns ja Materie überhaupt nie gegeben!

[1] S. d. Metaphys. S. 182.

Man könnte vielleicht noch an das allererste Leben des Kindes nach der Geburt denken, welches in gewissen triebmässigen Bewegungen, organischen Empfindungen, so etwas wie ein erstes dunkles Gefühl von Dasein erhalten mag, — um Beneke's Satz, der Seinsbegriff habe sich aus nur-psychischen Elementen gebildet, verständlich zu finden. Aber auch hier dürfte bald jeder, der tiefere Beobachtungen anstellt, zu anderer Ueberzeugung gelangen. Gerade auch das ganze Triebleben des Kindes scheint vom ersten Lebensaugenblicke an vorwiegend nur den Eindrücken der Aussenwelt zugewandt zu sein, während von einer Lokalisation im Ich, einer Rückbeziehung auf das erlebende Subjekt natürlich noch im entferntesten nicht die Rede sein kann. Eine gewisse Beweiskraft hierfür enthält z. B. schon die Sprache, wenn sie für alle räumlich-körperlichen Verhältnisse, offenbar doch wohl, weil sie am ersten und eindringlichsten ein „Sein" zu predigen scheinen, originale Bezeichnungen und Ausdrücke enthält, während sie für das Psychische erst zu Entlehnungen aus der gegenständlichen Welt greift. Hieraus nun etwa im Gegenteil auf einen vorwiegend materialen Charakter des Seinsbegriffs schliessen zu wollen, wäre ja höchstwahrscheinlich ebenso unberechtigt; mit viel grösserem Recht liesse sich vielleicht sagen, dass bereits in ihm eine innige Verschmelzung von Subjektivem und Objektivem vorliege, dass innere Gefühle so gut wie die ununterbrochen heranwandernden Bilder der Sinnenwelt von vornherein zu seiner Konsolidierung zusammengewirkt haben. — Zu einem positiven Ergebnis über das Sein der Materie soll nun

2. auch die Widerlegung der absoluten Heterogeneität derselben gegenüber dem Psychischen führen. Diese behauptete Heterogeneität hat, wie wir wissen, in der Geschichte der Philosophie als unerschütterliches Dogma lange eine grosse Rolle gespielt, seit nämlich Descartes mit ihr seinen Dualismus begründete. In Berkeley u. a. trieb dasselbe dann so wunderliche Blüten, dass das blosse Einwirken der Materie auf den Geist für ein vollständiges Wunder erklärt, unsere tatsächlichen Vorstellungen von Materie aber durchgehends als besondere Wirkungen der Allmacht Gottes in uns bezeichnet wurden. Gegen diese Lehre einer absoluten Divergenz zwischen Geist und Materie erhebt nun Beneke den Einwand, — einen Einwand, der erst in der Folgezeit eine grössere Bedeutung erhalten sollte, als Lotze ihm eine neue, originale Wendung gegeben — dass wir ja von dem, was wir „Materie"

nennen, nur aus unseren Vorstellungen überhaupt etwas wüssten, und dass es doch nonsens wäre, aus bestimmten Einwirkungen auf unseren Geist uns ein Etwas zurecht zu konstruieren, dem wir nachträglich die Möglichkeit, in uns Vorstellung zu werden, wieder absprächen! „Grade umgekehrt also schliessen wir: weil die uns körperlich erscheinenden Dinge diese Wirkungen in unserem Geiste hervorbringen, können sie diesem nicht so ungleichartig sein in ihrem An-sich, wie es der Fall sein würde, wenn wir ihnen Ausdehnung und Materialität unmittelbar als Eigenschaften oder als An-sich zuschrieben“ [1]). Die Sinne sind es also im besonderen, welche uns jene Ungleichartigkeit lediglich als Empfindung einer solchen vorspiegeln — denn eben eine wirkliche, absolute Heterogeneität würde erst garnicht Empfindung in uns werden können!

Was soll sich nun aus dieser Polemik gegen Descartes—Berkeley positiv für das Wesen der Materie ergeben? Wir erfahren hierauf, dass, um B.'s tatsächliche Meinung, die Körperwelt müsse in ihrem innersten Grunde deshalb, weil sie auf den Geist einzuwirken vermöge, demselben auch wesensverwandt sein, begründet zu finden, es nur noch einer tieferen Entscheidung zwischen den Rechtsansprüchen einer sog. „atomistischen“ und einer „dynamischen“ Naturansicht bedürfe. Vielleicht nämlich, sagt Beneke, könnte es scheinen, als ob diese beiden Naturauffassungen, die sich seit alters gegenüberstehen, auch jetzt noch immer gleiche Anerkennung beanspruchen dürften: die atomistische oder eigentlich „materielle“, wenn sie behaupte, die Dinge bestänben aus einem ewig-unerkennbaren X d. i. eigentlicher „Materie“, (die man als Gesamtheit der nicht-wirksamen, oder ihre Wirksamkeit gegen andere Dinge hervorkehrenden Kräfte eines Dinges sich vorzustellen habe), und daneben dann aus den auf unsere Sinne wirksamen Kräften, in denen eben die Wesensverwandtschaft zwischen Physischem und Psychischem sich offenbare; die dynamische, wenn sie aus allen auf uns wirkenden Kräften zusammengenommen das Ding überhaupt bestehen lasse. Aber die Wahrheit sei, dass hier die Entscheidung doch keineswegs zweifelhaft bleiben könne: dass „als reell wahr“, d. h. für das Sein der Dinge, wie dasselbe an und für sich selber sei, doch nur die letztere (die dynamische) anerkannt werden dürfe. „Die Materie existiert nur in unserem Vorstellen, und auch dieses Vorstellen selber ist dynamisch

[1]) S. d. Metaphys. S. 116.

vermittelt: durch die Vereinigung dessen nämlich, was von den Dingen in uns übergegangen ist, mit unseren Vorstellungskräften“ [1]. Wenn man sich mithin die Dinge als aus „Materie“ und aus (wesenhaft-psychischen) „Kräften“ zusammengesetzt vorstelle, so sei hiergegen zu bemerken, „dass wir genauer betrachtet nicht das Mindeste von den Dingen kennen, was nicht wirksam wäre: denn was wir von denselben kennen, kennen wir ja eben nur dadurch, dass es wirksam ist, nämlich auf unsere Sinnenvermögen“.[2] Es bleibt also dabei, dass die Incommensurabilität in der Erscheinung des Materiellen lediglich auf Rechnung der Sinnenvermögen zu setzen ist. Insbesondere bleibt der objektive Faktor auch des Räumlichen, wie wir bereits oben ausgeführt haben, jedenfalls bestehen — nur nicht als jene „Ausdehnung“, die uns erscheint, sondern einfach als ein gewisses Nebeneinander, in dem die Dinge sich ordnen, so dass überhaupt das ganze Nebeneinander von Körpern (seinem An-sich nach) nur etwa zu denken ist wie das Nebeneinander von Vorstellungen in uns, „nach Analogie des Nebeneinander der Bestrebungen, Gefühle etc.“ [3]. Auf diese Weise sollen wir uns auch von dieser Seite einen Weg „ins Innere der Natur“ gebahnt haben.

Man sieht, der eigentliche Schluss ist dieser: nachdem Beneke einmal die Realität einer transcendenten Sphäre — mit welchem Recht oder Unrecht, kann hier ausser Betracht bleiben — angenommen hat, liegt ihm in dem blossen Umstand, dass diese transsubjektive Wirklichkeit überhaupt auf uns (in Gestalt von Empfindungen etc. etc.) einwirken kann, die Gewähr ihres unseren psychischen Aufnahmevermögen wesensverwandten Seins enthalten. Hierin haben wir denn nur eine der gröbsten Anwendungen seiner falschen Auffassung von der Natur des Kausalverhältnisses zu erblicken, von der oben schon die Rede war: als ob es bis jetzt jemals gelungen wäre, die qualitativen Beziehungen zwischen zwei auf einander Wirkenden a priori festzulegen! Wir glauben ja allerdings ein Ursach- und Wirkungsverhältnis immer besser erklärt zu sehen, wenn wir z. B. mechanische Ursachen auch nur immer in mechanischen Erfolgen fortwirken lassen; aber an sich existiert noch kein Denkgesetz, keine irgendwie fundierte Tatsache, die ein Aufeinanderwirken selbst des Allerheterogensten a priori unmöglich machte! Von hier aus

[1] Das Verhältnis von Seele und Leib: (1826) S. 217 (Anm. III, zu S. 117) ff. [2] Ebendas. S. 218/19. [3] S. d. Metaphys. S. 234 ff.

leuchtet denn ohne weiteres ein, dass jene genannte „atomistische" Naturansicht, wonach ein Teil des Gegenstandes stets im Dunkel verbliebe, nicht nur überhaupt Recht haben, sondern dass das, was von ihm erscheint, einmal kein wesenhaft-Psychisches, andererseits gar kein die An-sich-Natur des Dinges konstituierendes Moment sein könnte. Und dies alles — weil für Beneke's metaphysischen Erkenntnisbegriff, dessen Ideal hier in der vollständigen Adäquatheit unseres Vorstellens mit Dingen ausser uns besteht, garnicht das als Argument in Betracht kommt, was vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus, oder irgend welcher Immanenzphilosophie, allerdings eine ganz andere Bedeutung gewinnt: das Argument, dass wir ja von der „Materie" aus unseren Vorstellungen überhaupt nur wüssten. Wer von vornherein kein anderes Sein als Bewusst-Sein zu setzen ein Recht zu haben glaubt, der mag innerhalb desselben noch so grosse Diversität der einzelnen Inhalte bemerken und erkennen — innerhalb dieser einen und allumfassenden Sphäre können einander kurzweg ausschliessende Gegensätze keinen Platz finden. Wer jedoch wie Beneke ein Sein, gänzlich unabhängig von allem Vorstellen, einmal urgiert und dennoch einräumt, wir wüssten allerdings von ihm nur durch unser Vorstellen, der behauptet damit implicite den ewigen Vorstellungscharakter unseres Erkennens, und wird uns nie plausibel machen können, dass nicht gewisse, (und vielleicht die wesenhaftesten!) transzendenten Faktoren unserer Auffassung undurchdringlich blieben. Darum aber bedeutet eben die Sorglosigkeit, mit der hier Beneke seinen transzendenten Standpunkt plötzlich mit einem immanenten vertauscht — derart, dass man bei einer mit lauter subjektartigen Eigenschaften versehenen Materie kaum einen Zwang mehr, sie aus dem Subjekt hinauszusetzen, zu spüren vermag — allem Anschein nach eine wirkliche Klippe jeder Philosophie, die vom Ich-Bewusstsein als solchem zur Erkenntnis auch des Nicht-Ich zu gelangen hofft, und vielleicht überhaupt eine entschiedene Grenze unseres Erkennens, vom Subjekt rein erkenntnistheoretisch das Dasein einer Aussenwelt erschliessen zu können. Dass nun Beneke auch für seine Psychologie selber die „Reize" von vornherein als „wesensverwandte", das Materielle dort ohne viele Umstände wie etwas innerlich Erkanntes in seine Konstruktionen verflocht, haben wir bereits oben, an zugehöriger Stelle, als Zirkelschluss aufgedeckt.[1])

[1]) Vgl. S. 72.

3. So bleibt uns noch die Betrachtung einer dritten, letzten und Beneke selbst wichtigsten Beweisführung, die er für eine innerste Wesensverwandtschaft des Physischen mit dem Psychischen, und damit für die tiefere Erkennbarkeit auch des ersteren, angetreten hat. Wir haben derselben bei Darlegung der Entstehung des Aussenweltbewusstseins ebenfalls bereits Erwähnung getan[1]): Beneke geht hierbei von der Tatsache eines Ich-Seins aus, „zu welchem in der weiteren Bedeutung dieses Wortes auch noch unser Leib zu rechnen sei.“[2]) Nun soll schon „in dem innigen Einssein von Seele und Leib im Menschen und in dem nicht selten blitzschnellen Hinüberwirken der Veränderung des einen in das andere“ der Schluss auf eine Verwandtschaft beider — von Psychischem und Physischem mithin — nahegelegt sein.[3]) Dass sich überhaupt in diesem Ich Unräumlich-Immaterielles mit Räumlich-Ausgedehntem zu einem Sein verbinden könne, spreche ebenfalls für das An-sich-Unräumliche des Körpers: denn „wären die Dinge-an-sich im Raume und räumlich ausgedehnt, so müssten Seele und Leib unmittelbar, wie wir sie wahrnehmen, zu einander passen. Dies ist aber nicht der Fall; sie passen nur, wenn wir für unseren Leib das Räumliche, als bloss der Erscheinung angehörig, fallen lassen.“[4]) Solche Bemerkungen sollen uns ganz allgemein den Begriff der Verschiedenheit von Materie und Geist nicht überspannen, ihre mögliche Aehnlichkeit überhaupt schon ins Auge fassen lassen; sie leiten jedoch zugleich zu einer tieferen und genaueren Betrachtung dieses Ichseins „im weiteren Sinne“ über, für welche sich nun aus dreierlei Erscheinungen das Positivste, was Beneke über die Materie sagen zu können glaubt, ergeben soll. Es zeigt sich nämlich:[5])

I. dass es „keine Gattung von leiblichen Entwicklungen (Funktionen, Prozessen) gibt, welche nicht, obgleich sie für gewöhnlich ohne Bewusstsein erfolgt, unter gewissen Umständen bewusst werden könnte.“ Damit aber habe das Materielle selbst eine psychische Natur angenommen, insofern es jetzt ja innerlich wahrgenommen werden könnte, — eine Verwandlung, die ohne schon ursprüngliche Wesensverwandtschaft garnicht denkbar wäre.

II. „finden wir im leiblichen Sein dieselbe Fortentwicklung durch das Zurückbleiben von „Spuren“ und die vermöge dessen erfolgende Verstärkung und Erweiterung der inneren Anlagen“, wie im geistigen.

[1]) Vgl. S. 34. ff [2]) S. d. Metaphys. S. 192. [3]) Pragmat. Psych. I, 31. [4]) S. d. Metaphys. S. 235. [5]) Ebendas. S. 194. 196/97.

III. sehen wir, dass „die leiblichen Spuren dieselben Assoziationsverhältnisse eingehn, wie die psychischen, sowohl mit diesen, als unter sich."

Wohl erst jetzt und aus diesen Gründen, welche unmittelbar dem menschlichen Sein entnommen sein sollen, glaubt Beneke das Wesen auch des Materiellen so weit erhellt zu haben, dass gewisse unserem Erkennen scheinbar vorgreifende Konstruktionen ihm nicht mehr zum Vorwurf gemacht werden würden, weil das Licht, das in einem so tief-verwobenen psychisch-physischen Organismus offenbar erst jetzt auf dessen letzte Realität fallen konnte, auch jene früheren Einwände widerlegen werde. Wir haben — die Materie zunächst jedenfalls für ein Anderes, Zweites haltend — eine spezifisch-psychische Realität von offenbar zu geringem Umfange bis hierher angenommen; jetzt zeige sich, dass auch unser ganzes sogenanntes materielles Sein als Realität derselben Art, „nur von niedrigerem Grade", miteinzubegreifen sei, dass auch der Leib „nur eine Seele von niederer Art" vorstelle.[1]) Wir haben schon oben „Grundsysteme" des Psychischen kennen gelernt, und innerhalb derselben auch „Abstufungen" hinsichtlich der Kräftigkeit oder Aneignungsfähigkeit der zugehörigen „Vermögen": jetzt haben wir in unserm Leiblichen geradezu nichts als die unmittelbare Fortsetzung dieser Stufenleiter nach niedrigeren Graden hin zu erblicken. Wir sollen nunmehr berechtigt sein, „das Leibliche, soweit dasselbe Bewusstsein ausbildet,[2]) gradezu in die psychologische Wissenschaft hineinzuziehen" und demgemäss seine Entwicklungen nach den Gesetzen zu konstruieren, welche sich Beneke „für die entschieden psychischen (sic!) Entwicklungen aus den von unserem Selbstbewusstsein beobachteten Tatsachen herausgestellt haben."[3]) Diese Gesetze oder Grundprozesse haben wir oben kennen gelernt: dasjenige aber, was sich uns oben auch als überhaupt letzte und absolute Realität des Psychischen ergeben hatte — immaterielle Kräfte, „Urvermögen": sie stellen, nur in der bezeichneten Abstufung und immer weniger „individualisiert"[4]), nunmehr auch das eigentliche An-sich-sein unseres Körpers vor. Hieraus scheint freilich klar hervorzugehn, dass, weil der Prozess der Bewusstseinswerdung irgend eines Physischen doch wieder nur in uns selbst wirkliche Wahrnehmung werden kann, auch nur dessen Erkenntnis (d. i. unseres eigenen Materiellen) eine wesentliche

[1]) S. d. Metaphys. S. 195/96. [2]) dazu soll es aber durchgehends imstande sein. vgl. ob. [3]) Lehrb. d. Psych. § 50. [4]) S. d. Metaphys. S. 200.

Vervollkommnung unter Umständen zu erfahren vermag; während alle übrige äussere Natur, zumal aber diejenige, die wir gemeinhin als spezifisch „leblose“ — ohne irgend-entfernteste Hindeutungen auf Bewusstsein zu bezeichnen pflegen, grundsätzlich leer ausginge. In der Tat soll auch nach Beneke für die dem menschlichen Sein offenkundig verwandteren Gebiete, also für die Natur der anderen Menschen, der Tiere u. s. w., eine entsprechend höhere Erkenntnis zu erwarten sein, und also unter den Wissenschaften besonders: „für die Physiologie und Pathologie im Vorzuge vor allen anderen Naturwissenschaften.“ [1]) Aber wiewohl er für die gesamte anorganische Natur, zur Erklärung der astronomischen, physikalischen oder chemischen Erscheinungen, nichts Näheres über die Verwendung und Fruchtbarmachung des angedeuteten Erkenntnisweges beigebracht hat, so ist doch auch hier sein Prinzip nie ein anderes geworden. Die Sinnenvermögen sind und bleiben es, welche uns eine bestimmte Erscheinung des Materiellen nur vortäuschen; und „wären wir im stande“ (so bemerkt Beneke bez. des Kausalverhältnisses zwischen Aussendingen) „auch die Aussendinge so wahrzunehmen, wie sie an und für sich selber sind, so würden wir auch hier Substanz und Kräfte (sc. wie in uns) als eines und dasselbe finden . . . würden alles, was wir Materie nennen, als Kraft erkennen, und auf der anderen Seite alle Wirkungen vollständig aus dem abzuleiten im stande sein, was das Ding in sich selber oder seiner Materie nach ist.“ [2]) Eine Vorstellung dieser „Kräfte“ aber gewinnen wir eben jederzeit aus uns: sie sind „unseren Seelenkräften analog, nur je tiefer wir hinabsteigen [3]), in eben dem Masse, wie die sinnlichen Wahrnehmungen, durch welche sie auf uns wirken, denselben unähnlicher.“ [4])

Wir sagten, in dieser Weise Bestimmteres über die letzte Natur alles Materiellen aufzustellen, hat Beneke zweifellos erst auf Grund dieser dem Verhältnis von Leib und Seele entnommenen Beobachtungen gewagt. Wie steht es also damit — sind in ihnen wirklich alle die Aufschlüsse enthalten, die ihnen B. hier zuschreibt? Dazu ist es nötig, zunächst einmal den Ausgangspunkt nicht so unbesehen hinzunehmen, wie dies offenbar in der Beweisführung geschieht; was ist das für ein „Ich im weiteren Sinne“, auf das wir so folgenschwere Erkenntnisse gründen sollen? Das ist doch

[1]) S. d. Metaphys. S. 180. [2]) Ebendas. S. 325. [3]) nämlich auf der Stufenleiter vom Organischen zum Anorganischen. [4]) „Seele und Leib“: S. 216. Vgl. hierüber unsere Anmerkung zu Seite 102.

nur jene im Vorangegangenen beschriebene allerengste Assoziierung zwischen innerlichen Gefühlen und gleichzeitigen Wahrnehmungen unseres Leibes, die uns erst mit der Zeit, keineswegs also apodiktisch-gewiss oder a priori, sondern nur auf Grund einer Anzahl Erfahrungen von einem solchen „Ich" überhaupt reden lässt! Wie nun, wenn diese Erfahrungen, in denen als solchen kein logischer Zwang des Geschehen-müssens liegt, ausbleiben, oder wenn jenes doppelte Ichbewusstsein entsteht, dass erst die neuere Psychologie eingehender durchforscht hat? Können wir denn jedenfalls dieses „Ich im weiteren Sinne" von vornherein als eben so wohl fundierte Tatsache zugeben, wie das blosse (psychische) Bewusstsein: „Ich"? Mit anderen Worten: wenn Beneke durchgehends zum Ausgangspunkt das „Ich" wählt, so wählt er es dazu seinen eigenen Prinzipien gemäss als das allergewisseste Faktum des Selbstbewusstseins; kann aber auch nur im entferntesten von einer ähnlichen Gewissheit, die auch jenes „weitere" Ich sogleich in sich schliessen soll, die Rede sein? Wer grade nur auf die Untrüglichkeit der inneren Wahrnehmung baut — im Gegensatz zur äusseren! — für den jedenfalls gehört fürs Erste der eigene Leib unterschiedslos mit in jene ganze Reihe von Erscheinungen, die wir unter dem Namen „Aussenwelt" zusammenfassen. Insofern hatte Beneke anfangs viel konsequenter getrennt:[1]) „indem der Erkenntnis der Seele Alles angehört, was wir durch das Selbstbewusstsein, der Erkenntnis vom Leibe Alles, was wir durch die äusseren Sinne von uns wahrnehmen." Was können uns also aus einem zusammengesetzten, das „Wie" dieser Zusammensetzung noch keineswegs miterklärenden Ich für weitere, tiefere Aufschlüsse entspringen?

Der Sachverhalt ist mithin dieser: nicht ein eigentliches, wirkliches, erkenntnistheoretisch rein fundiertes Ich (wie es der Name „Ich", der sonst ja allerdings immer das Allergewisseste andeuten soll, hier nur vortäuscht!) wird hier für eine neue Erkenntnis fruchtbar gemacht — sondern die empirische Tatsache, dass sich unser Ich ständig, so weit wir sehen, mit einem bestimmt abzugrenzenden Materiellen in engster Verbindung und Assoziation befindet. Dass nun diese Tatsache selbst schon irgend etwas erklären könne, müssen wir sehr in Abrede stellen: sie ist als solche nie geleugnet worden, sie hat jedem jederzeit vorgelegen — trotzdem konnte sogar ein Dogma der Unvereinbarkeit von Geist und

[1]) Lehrb. d. Psych. § 43.

Materie aufkommen, eine Meinung, dass beides nicht aufeinander wirken könne, etc.! Das sollte im Gegenteil — bei so offenbar fortwährender praktischer Widerlegung — fast noch den wahren Kern darin vermuten lassen! Betrachten wir nun, was bei der Beobachtung dieses psycho-physischen Ich mehr im einzelnen noch für das An-sich der Materie sprechen sollte — so scheinen es zunächst (wir haben es oben an II. u. III. Stelle erwähnt) blosse Analogieschlüsse zu sein; das leibliche Sein entwickelt sich wie das psychische durch Zurückbleiben von „Spuren," und diese wieder gehen dieselben Assoziationsverhältnisse, wie die eigentlich psychischen ein, sowohl untereinander, als mit diesen. Hierbei hat Beneke einerseits die Entstehung „rein-körperlicher" Fertigkeiten, andrerseits ihre unwillkürliche Auslösung und ihren taktmässig-unbewussten Ablauf (Fertigkeiten im Lesen, Zeichnen z. B.) auf dem Wege assoziativer Erweckung im Auge. Ohne das Nicht-Zwingende eines Analogieschlusses noch überhaupt zu berühren, können wir a priori behaupten: ein solcher ist hier, zumal auch auf Beneke's Standpunkt, obendrein gar nicht in Anwendung zu bringen. Wie will er denn in einem von vornherein assoziativ gewordenen Ich nachträglich feststellen, was in ihm sich nur-physisch — was psychisch als Disposition gebildet hat? Wir können körperliche Fertigkeiten erwerben: müssen sich dieselben in unsern Gliedern, Muskeln etc. vorbereiten, und kann nicht mit demselben Recht angenommen werden, dass nur der (psychische) Wille, der uns „üben," „wiederholen" lässt, sich fortwährend verstärkt? Und ebenso Fähigkeiten, welche (wie z. B. das Gehen) noch ins Unbewusste zu reichen scheinen — wäre hier etwa das Einwirken eines Unbewusst-Psychischen, das B. ja sonst überall annimmt, problematischer zu nennen, als die Bildung rein physischer „Anlagen?" Dann aber hat natürlich auch die assoziative Verbindung zwischen beiderlei „Spuren" gesetzt es gäbe solche — an sich durchaus nichts Merkwürdigeres, als die ganze Tatsache dieses „Ich," von dem hier ausgegangen wird, und das auf solcher Assoziation überhaupt nur beruht: denn wodurch sollte dieselbe allerdings zu stande gekommen sein, wenn nicht durch ein gewisses gleichmässiges, paralleles Verhalten, paralleles Sich-Verändern beider Teile? Aber darauf allein wollten wir keine „innere Wesensgleichheit" begründen; zumal B. selbst für eine „rein-physische" Erweckung zwischen bloss Physischem schliesslich nicht einzutreten wagt und meint, dass „ein Dazwischentreten des eigentlichen Psychischen doch meist mitanzunehmen"

sei[1]). Damit sind wir denn über die Voraussetzung jenes psycho-physischen Ich wirklich noch mit nichts hinausgekommen! — Aber wir haben uns das erste Argument hier nicht absichtslos für den Schluss gelassen: es ist unverkennbar, dass es Beneke, nach der wiederholten Erwähnung zu schliessen,[2]) das bei weitem wichtigste, ja ungeachtet der anderen, auch oberflächlicher gehandhabten Argumente das eigentlich ausschlaggebende gewesen ist — die Möglichkeit nämlich einer Umwandlung von Physischem in Psychisches. Näher beschreibt dies Beneke so: der meisten körperlichen Vorgänge oder Tätigkeiten sind wir uns für gewöhnlich nicht bewusst, die Verdauung, Herz- und Pulstätigkeit, die Blutzirkulation, Athmung, Muskelfunktionen u. s. f. nehmen wir im gesund-normalen Zustande nicht wahr. Jede Abweichung davon, d. i. die geringste krankhafte Affektion aber wird uns sogleich als deutliches Gefühl von jenen Vorgängen bewusst und beweist damit, dass ihnen ein gewisses potentielles Bewusstsein auch sonst und immer zuzuschreiben ist. In diesem Zum-Bewusstsein-kommen liegt nun natürlich eine Möglichkeit der An-sich-Erkennbarkeit — wie der eigentlichen psychischen Akte — auch unseres materiellen Seins eingeschlossen.

So Beneke; und so weit hat seine Theorie zunächst den täuschenden Schein für sich — während sich plötzlich die ganze Unhaltbarkeit grade des Ausgangspunktes wieder herausstellt. Wir müssen uns nur erinnern, dass jenes „Ich im weiteren Sinne" lediglich die enge Assoziation mit der rein äusseren, sinnlichen, materiellen Erscheinung des Leibes bedeutet — keineswegs noch mit einer erst auf dem Wege wissenschaftlicher Bearbeitung äusserer Wahrnehmungen gewonnenen „Materie," einem empirisch-physiologischen Leibe! Was wissen wir da im Grunde von inneren Organen, von Funktionen, die gerade nur dem Materiellen angehören sollen — was kennen wir überhaupt von diesem materiellen Ich mehr, als gewisse Umrisse, Widerstände, Farben, wenn wir schon dieses zu unserem Ich-Wissen zählen wollen? Wie wird uns also Beneke je — von seinem eigenen Standpunkt aus! — den einwandsfreien Beweis erbringen können, dass es wirklich der Puls, die Lunge, das Herz, die Muskeln, die Verdauungs-

[1]) S. d. Metaphys. S. 198. Damit aber gilt die obige Widerlegung auch hierfür: es ist nicht auszumachen, was, wieviel, oder ob überhaupt etwas „physisch angelegt" ist. [2]) 1824: In: Beitr. z. e. rein-seelw. Seelenkrankheitskunde, 1826: Verhältnis von Seele und Leib, 1840: S. d. Metaphysik u. a.

systeme, in jedem einzelnen Fall gerade diese ihm so spezifisch-materiell geltenden Dinge seien, die „unter Umständen“ innerlich bewusst würden? Was weiss er seinen Voraussetzungen nach von all diesen Existenzen? Er kann zuweilen Gefühle der Erregung, des Schmerzes, der Hitze, der Uebermüdung u. a. an sich beobachten — aber niemals fühlt er die „Organe“, wird er je ein Bild ihrer physiologischen Einrichtung fühlen oder empfinden: kommt es doch in der Tat vor, dass wir gewisse Schmerzen nicht einmal lokalisieren können — geschweige eigentlich wissen, „was“ im Grunde schmerzt. Also prinzipiell muss noch immer der Einwand erhoben werden, dass das, was da zum Bewusstsein kommt, lediglich etwas Psychisches sei, den nur-psychischen Phänomenen sich einfach einreihe, von einer Verwandlung der Materie in Psychisches dagegen nie etwas eigentlich verspürt werde! Selbst da, wo der Augenschein dafür zu sprechen scheint, kann es noch immer sein, dass das, was gefühlt und empfunden wird, etwas ganz anderes neben dem Eigentlich-Materiellen sei: und es ist seltsam genug, dass Beneke selbst einmal eine derartige Ueberlegung angestellt hat, ohne hier auf den eigenen Widerspruch aufmerksam zu werden. Ein einziges Mal überlegt er[1]) ob eine gewisse Schmerzempfindung das völlige An-sich einer äusserlich rot und geschwollen aussehenden Hand ausdrücke, und kommt zu zwei möglichen Entscheidungen: 1. brauchte in der Schmerzempfindung nur ein Teil des ganzen An-sich-Seins der Hand zum Bewusstsein zu kommen, wodurch der andere Teil unbekannt bliebe; 2. „können wir ebenso wenig gewiss sein, ob es dasselbe An-sich-Sein mit der Schmerzempfindung oder ein anderes ist, welches mit unseren Sinnenvermögen verbunden, die sinnlichen Empfindungen gibt. Die Schmerzempfindung kann diesem letzteren Elemente völlig kongruent sein, kann aber auch völlig ausser demselben liegen.“

Noch muss gegen dies Argument angeführt werden, dass Beneke natürlich für das Tatsächliche des Geschehens, als ob überhaupt „keine Gattung von leiblichen Entwicklungen“ dieser Verwandlung in Psychisches unfähig sei, nicht das Geringste beizubringen vermochte. Wenigstens bleiben seine eigenen Beispiele (Herz- Pulsschlag etc.) an allen Stellen, wo er darüber spricht, fast immer die gleichen. Und so könnte auch von hier aus noch immer ein Spezifisch-Materielles — im Gegensatz zu diesem wandlungsfähigen — vermutet werden. —

[1]) „Seele und Leib“ S. 228 (unter den Anmerkungen).

Bis hierher scheinen denn sämtliche Versuche, von der inneren An-sich-Erkenntnis ins innere Sein auch der Materie zu dringen — wenigstens in der Beneke'schen Fassung — missglückt zu sein. Es wird uns zugemutet, das Räumliche als Erscheinung überhaupt fallen zu lassen, in der tieferen Wesenserkenntnis der Körperwelt als Systemen von „Urvermögen", Kräften, zugleich ein klareres und tiefer eindringendes Vorstellen ihrer Zusammenhänge zu erreichen. Indes ist wohl aus alledem gleichzeitig deutlich geworden, dass es Beneke bei diesen ganzen Untersuchungen im Grunde doch viel weniger um eine wirklich-positive Erweiterung unserer Erkenntnis auch hinsichtlich der Sinnenerscheinungen zu tun gewesen, als eigentlich nur um Hinwegschaffung der ihm so anstössigen Ungleichartigkeit der Materie, die ihm (auf seinem Standpunkt) überall in den Weg getreten wäre. Da handelt es sich zunächst noch um das blosse Einwirken-können der Objekte auf unseren Geist, von dem wiederum so viel für die Wahrheit seiner Psychologie sogar abhängt; da würde ihm aber vor allem auch der berühmte Streit wegen der Wechselwirkung von Leib und Seele grosse Verlegenheiten bereiten, die er andrerseits nicht umhin kann, als Tatsache anzuerkennen und selbst unter seine Voraussetzungen aufzunehmen. Auf die Weiterentwicklung dieses letzteren Problems zeigt sich das Axiom von der inneren Ansicherkenntnis sogar von ganz besonderem, unmittelbarem Einfluss: es schien gewissermassen seit Kant nur immer noch in negativer Weise erledigt werden zu können. Kant hatte gesagt, wir kennen weder das An-sich der Materie, noch das des Geistes: welche Gründe sollten gegen ein tatsächliches Aufeinanderwirken-können vorliegen? Auch Fries sah hierin noch die Lösung: aber Beneke hatte nun das An-sich des einen Teiles, der Seele, wirklich aufzuzeigen sich unterfangen — und so schien das Problem wieder zurückgegeben. Das An-sich des Materiellen sollte nun gradeswegs zur „Gleichartigkeit" nur noch prädestiniert sein; dass dies aber keineswegs der Fall sein müsse, hat Beneke, wie wir wissen, von seinem Kausalbegriff aus nicht sehen können, dessen letzte Unerklärlichkeit und Irrationalität z. B. Schopenhauer in so helles Licht gesetzt hat, der sagt, es sei ein genau so grosses Wunder „dass ein Stein zur Erde falle, wie das ein Tier sich bewegt." Wenn wir nun erkannt haben, dass es Beneke tatsächlich mehr in Rücksicht auf bestimmte Probleme um gewisse schon vorher zurechtgelegte Eigenschaften des Materiellen zu tun gewesen, als um

hiervon gänzlich unabhängige Untersuchungen, so werden wir auch besser jene Probleme selber, wie sie Beneke von hier aus zu lösen gedachte, als nur die Argumente für das An-sich der Materie betrachten. Was freilich jenes erste betrifft: inwiefern bei angenommener Ungleichartigkeit Wahrnehmungen den Abdruck eines Objektiven in sich enthalten könnten — so bleibt es dabei, dass Beneke sich selbst alle Scheinbarkeit des Schlusses durch die Setzung einer Transcendenz vernichtet hat, mit der eo ipso die Möglichkeit eines ewig unerkannt bleibenden Teiles der Materie zugestanden ist. Aber wie steht es nun mit der eigentlichen Erklärung des Leib- und Seelenverhältnisses — selbst nach Verkündung der Gleichartigkeit — bei Beneke? Wir denken natürlich, hier könne nun ganz und gar keine Schwierigkeit mehr vorliegen, das rein-Psychische wirkt danach nicht auf die ihm gegenüber freilich incommensurable Erscheinung der Materie, sondern auf deren An-sich, d. i. ebenfalls ein Psychisches, und vice versa. Aber so einfach liegen die Dinge, kaum dass wir einmal näher zuschauen, keineswegs; und zwar wird hier wiederum eine nicht unbedeutende Verwirrung durch die Bezeichnung der Materie als eines niedrigeren psychischen Grades hineingetragen. Offenbar steckt hier nichts als ein Ueberbleibsel des Scholastizismus: oder was soll es für tieferen Sinn haben, die geringere psychische Stufe dadurch zu charakterisieren, dass sie einerseits zuweilen Bewusstsein entwickelt, andererseits den Sinnen auch als Materie erscheint? Hier ist denn natürlich von Materiellem und Psychischem garnicht als von zweierlei Seiendem die Rede, sondern lediglich von einem, das nur auf zweierlei Weise erscheint; während die höchsten psychischen Grade, das „Eigentlich-Psychische" grade dadurch charackterisiert sein soll, dass ihm „grösster Wahrscheinlichkeit nach die leiblichen Repräsentanten überhaupt fehlen."[1]) Dass das Nurzuweilen-Bewusstwerden keine niedrigere Stufe begründet, ist sicher: oder sind wir uns anderer psychischer Entwicklungen immer bewusst? Andrerseits spricht Beneke aber auch noch hinsichtlich der Sinnenwahrnehmung von parallel gegebenen Erfolgen in den Nerven, Organen etc.[2]): müsste uns hier nicht irgendwo eine feste Grenze zwischen den niederen und höheren Stufen des Psychischen angegeben werden? Zumal Beneke in seiner Psychologie durchaus nicht undeutlich zu erkennen gibt, dass er sich grade alles höhere und

[1]) S. d. Metaphys. S. 201 ff. [2]) Lehrb. d. Psych. §§ 22/23.

höchste geistige Leben besonders aus den Wahrnehmungen des Gesichts und Gehörs hervorgegangen denkt[1]); wo ist hier also irgend einmal ein innerer Grund zu entdecken, das Materielle an einem Punkte als „Parallele" überhaupt aufhören zu lassen? Da es aber doch irgendwo einmal aufhören soll — sollte eine derartige Grenzlinie jetzt wirklich nur einen graduellen, und nicht vielmehr einen sehr spezifischen Unterschied begründen, einen realen Einschnitt bedeuten? Die schlimmen Konsequenzen für die Beneke'sche Problemlösung leuchten hiernach ohne weiteres ein. Beneke nimmt wirklich einerseits eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele an, die „ganz der Ansicht des gewöhnlichen Lebens gemäss" ist[2]; er nimmt aber gleichzeitig daneben auch einen „psychophysischen Parallelismus" an[3]) — ohne uns irgendwie durch eine Schnittlinie deutlich machen zu können, wie weit wir das eine Prinzip, wie weit das andere als gerade geltend anzuerkennen haben. —

Mithin scheint es doch auch für diese Probleme mit der blossen Hinwegschaffung der Ungleichartigkeit in der Materie noch nicht getan. Im übrigen — wenn auch besonders dies als theoretisches Motiv im Vordergrund gestanden haben mag: dass Beneke darum vor allem auch praktisch die Zuversicht zu seiner Methode als solcher hatte, haben wir bereits angedeutet, und da freilich wird es nicht wunder nehmen, wenn das ihm anfänglich vielleicht selbst nur Wahrscheinliche in seiner möglichen Verwendbarkeit bald als bestfundierte Erkenntnis unterläuft. Auch für unsern Zweck ist es aber schliesslich noch unumgänglich nötig, diese ja immerhin mögliche Erkenntnis der Materie für eine empirisch-praktische Naturwissenschaft beispielsweise verwandt zu sehen: wie leicht könnte ein positiv-einleuchtendes Ergebnis auch die Kritik nachträglich zu einer Revision zwingen, oder erst die Wege einer stichhaltigeren Beweisführung aufdecken! Im besonderen — das haben wir ebenfalls schon erwähnt — verspricht sich Beneke von diesen ganzen Untersuchungen die Förderung der Physiologie und Pathologie; und hierüber finden wir denn auch eine Menge näherer Ausführungen. „Einen wahren ursächlichen Zusammenhang, und also eine wahre Einsicht in die Naturentwicklung, erhalten wir nur durch die psychischen Anschauungen, indem uns diese allein das An-sich des Seins und Werdens offenbaren. Der Grund, warum auch für die

[1]) Lehrb. d. Psych. § 78. [2]) „Seele und Leib" (Anmerkung VI zu S. 132) S. 233. [3]) Ebendas. S. 232.

eigentlich somatischen Krankheiten eine der psychischen analoge Konstruktion allein zu einer wahrhaft rationalen Empirie führen kann.“ [1]) Die Durchforschung unseres den Sinnen gewissermassen stets zugänglichen Organismus „hat ihren Nutzen“ und soll zu recht bestehn: ein inneres Licht aber wird erst jedesmal auf einen seiner Teile fallen, wenn derselbe „bewusst“ wird, also von der psychischen Seite her — und im Prinzip vermag dies unser gesamtes Materielles. (vergl. o.). Zwar immer erst in einem gewissen abnormen Zustande: „aber wir können uns ein Uebermass bis zu dem gewöhnlichen Masse, eine krankhafte Beschaffenheit bis zur Norm der Gesundheit, stetig vermindert denken: und werden dann, indem wir den Einfluss einer solchen Verminderung an den geistigen Tätigkeiten uns anschaulich machen, welche auch in dieser Verminderung noch durch sich selber vorstellbar sind, [allerdings] eine, wenn auch nicht vollkommen, doch selbst für wissenschaftliche Konstruktionen genügend klare Erkenntnis von dem An-sich (sc. eines Organs, einer Funktion etc.) gewinnen“.[2]) Auch der „Tod“ z. B. ist von der psychischen Seite her mehr innerlich zu begreifen, wenn man ihn nämlich einfach als „Erlöschen des Bewusstseins“ nimmt: denn die Psychologie lehrt uns, dass der ganze Lebensprozess in der fortwährenden Anbildung neuer Urvermögen besteht, die sich aber nur aus den aufgenommenen Eindrücken ergänzen können, und unsere „Reizempfänglichkeit“ ist allmählich zu schwach geworden, um das nötige Material zu liefern.[3]) Endlich wird die Behandlung der Geisteskrankheiten - Beneke hat ihr von diesem „reinseelenwissenschaftlichen“ Standpunkt aus ein ganzes Buch gewidmet![4]) — sich den Wink zu nutze zu machen haben, dass für die höheren und höchsten geistigen Entwicklungen wahrscheinlich jede sinnliche Parallele fehlt. Jede Forschung in Gehirn, Nerven etc. führt demnach zu nichts, geht an dem eigentlichen An-sich dieser Krankheiten vorbei; man kann ihnen nur rein psychisch begegnen, wie etwa durch sinnfällige Auflösungen der Halluzinationen des Kranken, durch äusserliche Ablenkungen vom dumpfen Hinbrüten, durch geduldige Wiederholungen bei Gedächtnisverlusten, u. dgl. m.

Wir könnten dies Alles viel mehr ins Einzelne verfolgen, ohne doch noch auf einen wesentlich neuen

[1]) „Seele und Leib“ S. 251. [2]) Ebendas. S. 145. [3]) Lehrb. der Psych. § 341. [4]) Beiträge zu einer reinseelenwissenschaftl. Seelenkrankheitskunde. 1824.

Punkt zu stossen: – und eine Enttäuschung freilich können wir uns schon jetzt nicht verhehlen. Also grade in jenen Bewusstseinsäusserungen, die wir sonst immer als eine Herabstimmung, und eben darum eher als ein dem wahren Sein des Körpers **nicht** Wesentliches betrachten mochten, hätten wir nun nach Beneke vielmehr den Schlüssel zu erblicken, der uns zu seiner innersten Natur erst den Eintritt verschafft! Aber hiesse das im Gegenteil nicht wirklich eine gänzlich unbestimmte, verworrene, mit hundert anderen Erkenntnissen zu verwechselnde Einsicht für höher, als die sinnlich-empirische achten? Was sagt uns ein physischer Schmerz von dem innersten An-sich dieses Physischen, was eine Ermüdung von der inneren Beschaffenheit unserer Muskeln, Nerven etc., was ein Fieber von der Blutzirkulation u. s. f.? Danach müsste ja der Kranke, der dem innersten Wesen seines Krankseins dann jedenfalls immer am nächsten steht, dasselbe am tiefsten zu durchschauen und mithin selbst am besten — auch zu heilen im stande sein. Ueberdies: wie ein Blinder müsste sich ja Beneke auf solchem Standpunkt oft dem Physiologen gegenüber ausnehmen, ja mit diesem unter Umständen sich kaum verständigen können, weil er, wie wir grade oben gezeigt haben, eigentlich nur immer ganz allgemein von „Empfindungen“ u. dgl. zu sprechen verurteilt wäre, keineswegs von bestimmten Organen, auf welche dieselben zu beziehen seien. Diese Kausalverknüpfung vollführt freilich schon der ungebildetste Laie, wie etwas Selbstverständliches — und behandelt schliesslich Beneke selbst als einfach-vorliegenden Sachverhalt: aber grade darin lag ja seine Inkonsequenz! — Wie wenig ist ferner mit jener obigen Erklärung des Todes getan, wo denn freilich von irgend welchem Aufhören physischer Funktionen, der Zerstörung von Teilen unseres materiellen Organismus erst garnicht die Rede ist! Oder ist nicht mit einem „Erlöschen des Bewusstseins“ das Entgegengesetzteste charakterisiert? Was im „Tode“ innerste Vernichtung, bedeutet beim „Schlafen“ grade Erfrischung und Erneuerung aller Lebenskräfte, wieder etwas anderes bei Ohnmacht, Betäubung etc.; welches Zeichen wird uns genannt, um zu erkennen, ob dauernde oder nur vorübergehende Schwächung der Reizempfänglichkeit zum Erlöschen des Bewusstseins geführt habe? Und dann ist offenbar nur vom allmählichen Absterben, vom Tod durch Altersschwäche die Rede: aber welche ursächliche Bedingung für jenes Charakteristikum ist eigentlich beim plötzlichen, beim gewaltsamen Tode gegeben?

Endlich — welche späteren Forschungen der Hirnanatomie und Nervenphysiologie hat etwa schon Beneke's Psychiatrie (bei ihm selber noch „Pathologie" genannt) unnötig gemacht, hier, auf diesem Gebiet, wo die innere Ansicherkenntnis so voll zu ihrem Recht gelangen sollte und müsste? Immerhin — darin hat er sich ja nicht getäuscht: bei der unvergleichlichen Schwierigkeit, grade zu Gehirnvorgängen Zutritt zu erlangen, wird die Wissenschaft hier noch lange ihr Hauptaugenmerk in der Tat grade der psychologischen Auffassung zuwenden. Aber dass sie andrerseits auch nie so willkürlich den Schnitt zwischen Eigentlich-Psychischem und Psychisch-Physischem machen wird, wie Beneke — dass sie eine Erfahrung, die tausendfältige Beziehungen zwischen Physischem und Psychischem überhaupt einmal gelehrt hat, an irgend einem Punkte nicht einfach achtlos preisgeben wird, nicht preisgeben darf: das ist wohl sicher. Dazu sind freilich die positiven Ergebnisse, welche die spezifisch-physiologische Forschung auch auf diesem Gebiet zu verzeichnen hat, seit Beneke nicht gering anzuschlagen[1]: und sehr wahrscheinlich sogar, dass seine Psychiatrie der zeitgenössischen Physiologie allerdings bedeutend voraus war.[2] Aber es handelt sich ja um das Prinzip im allgemeinen, insofern es — grade der Ansicherkenntnis wegen — doch von ständiger Gültigkeit sein müsste: aber grade auch für dieses Gebiet verteidigt es Beneke mit nur allzustumpfen Waffen. So kann er sich absolut nicht vorstellen, wie all die Tausende von Gedanken, Begriffen etc., die schon beim Ungebildetsten zu finden, innerhalb eines Gehirnraumes ihren Ausdruck zu finden vermöchten.[3] Und das Argument kehrt oft bei ihm wieder: wonach es vorgekommen sei, dass man bei Menschen, die bis zum Tode ungetrübtes Bewusstsein bewahrten, das Gehirn dann völlig zerstört gefunden, dagegen bei wirklich Wahnsinnigen darin nicht die geringste Veränderung entdeckt habe.[4] —

* * *

Wenn wir jetzt das Resultat aller Beneke'schen Untersuchungen über das Sein-an-sich der äusseren Natur betrachten, so finden wir eine merkwürdige Divergenz zwischen dem, was er theoretisch über die Leistungsfähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung an den Anfang stellte, und dem, was ihm schliesslich der Lohn

[1]) Wir erinnern an das Studium der Sprachstörungen u. a. [2]) In seinem Buche über „Seelenkrankheitkunde" sind haarsträubende Behandlungen von seiten damaliger Irrenärzte mitgeteilt. [3]) S. d. Metaphysik S. 202. [4]) Z. B. „Seele und Leib" S. 249.

aller letzterwähnten tieferen Bemühungen um das Sein der Materie zu sein schien. Denn daran kann nunmehr kein Zweifel übrig sein: wie viel oder wie wenig ihm grade diese näher ausgeführten Argumente wogen, oder welche vorgefassten Wünsche und Voraussetzungen schon mitgewirkt haben mögen — die Art, wie alles Materielle sofort in den Kreis psychologischer Konstruktionen mithineingezogen ist, Seele und Leib von vornherein unter dieselben Gesetze gestellt werden, das Sträuben selbst gegen das X als unerkennbaren Rest der Materie — das alles hält sich von dogmatischer Sicherheit, von apodiktisch-festen Erklärungen über das innere Sein auch der äusseren Wahrnehmungsobjekte kaum mehr fern. Allerdings sollen sich ja die Aussichten für deren An-sich-erkenntnis nunmehr continuierlich in dem Masse verringern, als immer grössere und augenscheinlichere Unähnlichkeiten mit dem eigenen, menschlichen Sein die Möglichkeit von Analogieschlüssen erschweren. Aber dieses Fremderwerden der Objekte hält doch andrerseits, so meint Beneke, eine ganz bestimmte und nur sehr allmähliche Stufenfolge inne, derart, dass im Grunde nirgends eine wirkliche Lücke aufklafft, oder ein absolut-Unvergleichliches sich plötzlich zwischen die ähnlichen Gebilde eindrängt. Ich werde das innerste Sein meines Freundes von mir aus noch in beinahe absoluter Wahrheit vorzustellen vermögen, immerhin auch zum tieferen Begreifen des menschlichen Seins überhaupt noch jedesmal den Schlüssel haben. Ich nehme aber äusserlich wahr, dass ebenfalls die Tiere hinsichtlich ihres Bau's, gewisser Funktionen, ja selbst zweckmässiger Handlungen eine, wiewohl schon entferntere, Verwandtschaft mit meiner eigenen Natur aufweisen: und ich werde auch hier noch auf Grund der in mir erkannten Verbindung von Materie und Geist das in gewissen Erscheinungen enthaltene tiefere An-sich erschliessen können. Aber auch vom Tier zur Pflanze führen mancherlei Verbindungsfäden; und so fort — vom Vegetabilischen bis tief ins Anorganische, wo die Parallelen immer seltener und seltener werden, aber doch nie gänzlich aufhören.[1]) Wie wir der Pflanze noch ein gewisses Knorriges oder Schmiegsames, Zarteres oder Robustes gleichsam zu ihrem Charakter, ihrer inneren Natur zurechnen können, so fehlen uns selbst beim Mineral oder Metall die einer gewissen psychischen Nachbildung fähigen Unterschiede zwischen Härte und

[1]) Ueber das rein Spekulative dieses Gedankens vgl. O. Külpe: Einleitung in die Philosophie, § 20,9: „Innerhalb der anorganischen Welt fällt jedes empirische Motiv zur Beseelung . . . fort."

Weichheit, Flüssigem und Festem etc. noch keineswegs. Als Masstab dieser inneren Erreichbarkeit auch der Objekte kann etwa unser Empfinden gelten, wie weit dasselbe sich imstande fühlt, in ihr inneres, eigenes „Zu-Mute-sein“ [1]) sich hineinzuversetzen; da ist es freilich keine Frage, dass wir alles menschliche Sein tiefer durchschauen als das eines Apfelbaumes, eines Steines oder dergleichen, aber eine prinzipielle Schranke unseres Erkennens ist hier nirgends wegen der ständig fliessenden Grenzen und der unmerklichen Uebergänge, die wir innerhalb der gesamten Natur wahrnehmen, gegeben.

Betrachten wir dagegen die Natur weiter so, wie es die Physiker zu tun pflegen (damit hebt Beneke oft den Vorzug seiner wirklich-natur-wissenschaftlichen Psychologie gegenüber den bisherigen sogenannten Naturwissenschaften hervor!) — nämlich in ihren nichts als sinnfälligen Darbietungen, so haben wir im Resultat nur immer: „ein stetes Nach-einander, keinen wahren ursächlichen Zusammenhang; das Produkt ist nicht seinen Faktoren gleich, und wir können nicht aus dem einen das andere begreifen, sondern müssen bei jedem Gliede der Entwickelung von Neuem zu lernen anfangen.“ [2]) Trotzdem hat diese Behandlung des Materiellen — ohne sich um dessen tieferes An-sich im Beneke'schen oder einem anderen Sinne zu kümmern — in der Physik dazu geführt, gewisse Wirkungen und Erfolge jedesmal im Voraus auf das Genaueste festzustellen, in der Chemie, die Körper in ihre Bestandteile zu zerlegen und aus denselben wieder zusammenzusetzen, in der Astronomie, die Bewegungen von Himmelskörpern, ohne deren eigentliches „Was“ in Rechnung zu ziehen, für Jahrzehnte zu bestimmen u. s. w. u. s. w. Welche klareren Voraussichten oder Berechnungen für gewisse Wirkungen, Veränderungen, Entwicklungen des Materiellen werden wir bei Annahme letzter zu Grunde liegender psychischer Qualitäten zu gewinnen im stande sein?

Hier nun verlassen uns, wie wir schon einmal andeuteten, jedwede näheren Angaben Beneke's; dagegen wenn wir oben, zumal was die leblose Natur betrifft, noch Zweifel gewissermassen in unser subjektives Anpassungsvermögen an die Objekte gesetzt sehn, so haben wir andere Stellen schon kennen gelernt, die — und zwar auf Grund keiner neuen Beweise mehr — längst viel bestimmter lauteten. Da war oben bereits ein für

[1]) S. d. Metaphys. S. 125. — Erinnert sei hier beiläufig an das Prinzip der „Einfühlung“ in der heutigen Aesthetik; aber natürlich hat auch sie nichts mit der Realität zu tun. [2]) „Seele und Leib“ S. 251.

alle mal die „dynamische“ Naturansicht als die einzig „reell-wahre“ anerkannt: und ausdrücklich gesagt, dass wenn wir im stande wären, die Aussendinge so wahrzunehmen wie sie an und für sich selber seien, wir „alles, was wir Materie nennen, als Kraft erkennen würden;“[1]) und ebenso wissen wir, dass unter „Kraft“ von Beneke jedesmal nur psychische, von „Urvermögen“ repräsentierte, verstanden wird.[2]) Nehmen wir dies schliesslich alles zusammen, betrachten es und überdenken hierauf, wie weit nun eigentlich das Gebiet unseres gesamten Erkennens reicht, so sehen wir bald, dass uns tatsächlich im ganzen Bereich unserer Erfahrungen nirgends eine Grenze oder Hemmung entgegentritt. Indem Geistiges und Materielles, beides seinen letzten Gründen nach erkannt wird und durchgehends eine einzige, in uns voll zu durchschauende Qualität des Seins — nur in zahllosen Graden und Abstufungen — darstellt, erhalten wir ein zusammenschliessendes, lückenloses Gefüge als Bild der gesamten uns erfahrbaren Welt. Nicht bloss was das Innerste unseres Ich, des eigenen Seins, ausmacht, gehört jetzt zu unserem Erkennen; sondern indem wir von ihm, als dem Sichersten überhaupt, ausgingen, haben wir „Urvermögen“, letzte psychische Elemente, d. i. einen durch Alles gehenden Spiritualismus als Bestimmung des Weltwesens erkannt.

Bis zu diesem Punkt nun wollten wir nicht ohne Absicht — trotz des mannigfach-Hypothetischen und Widerspruchsvollen, das wir bereits aufgedeckt haben — die Untersuchung fortführen, um hier auf den ersten Blick erkennen zu lassen, dass wir es in der Tat längst mit einer über alle eigentliche Erfahrung hinausreichenden Lösung zu tun haben — d. i. in einem Wort: mit Metaphysik! Das Metaphysische lag freilich gewissermassen von vornherein in Beneke's Erkenntnisideal hinsichtlich „äusserer Dinge“ prädestiniert. Die Setzung der Transcendenz, eines Seins unabhängig von allem Gewusst-werden, also streng genommen schon ausser aller Erfahrbarkeit — dennoch in unserem Vorstellen wie in einem Spiegel inbezug auf die grössere oder geringere „Adäquatheit“ mit dem Original zu vergleichen schon hier war der Sprung ins Metaphysische eigent-

[1] S. d. Metaphys. S. 325. [2]) Vgl. dageg. O. Külpe: Einleitung i. d. Philosophie S. 189: „Die Kräfte in der Natur dürfen doch nur so gefasst werden, wie sie sind, d. h. als Ursachen für Bewegungen . . . Die psychischen Veränderungen dagegen . . . sind keine Bewegungen . . . Darin liegt eine grosse Schwierigkeit für den Spiritualismus, dass er gezwungen ist, den Begriff des Psychischen so weit auszudehnen, dass dieser den Zusammenhang mit dem empirisch aus unserm Bewusstsein bekannten Seelenleben gänzlich verliert!“

lich getan! Nun sollte aber gerade von der inneren Wahrnehmung aus die Unvollkommenheit der äusseren, sinnlichen, wiederum ausgeglichen werden, die „Deutung der letzteren auf Auffassungen jener“ schliesslich zu einem so vollständigen, monistischen Weltbilde führen können, wie es oben geschildert worden. Da ist es doch seltsam, dass Beneke jetzt im Resultat sich grade jenem Philosophen am verwandtesten fühlt, den man wohl nicht mit Unrecht fast den kühnsten Metaphysiker und geradezu typischen Rationalisten nennen dürfte: mit Leibniz. Er sagt selbst hierüber: „Insofern können wir uns gewissermassen mit Leibniz einstimmig erklären, wenn er allen Monaden, auch denen der Körperwelt, Perzeptionen beilegt, die von denjenigen des menschlichen Geistes nur durch ihre geringere Deutlichkeit verschieden seien, ja, wenn er geradezu sagt, alle geschaffenen einfachen Substanzen oder Monaden könnten „Seelen“ genannt werden.“ [1]) Natürlich sind noch durchgreifende Unterschiede zwischen der Monadologie und der Urvermögentheorie; in ihnen sieht aber Beneke offenbar grade den Fortschritt seiner Methode — dort noch frei konstruierende Spekulation, hier engster Anschluss an die Erfahrung! Da wir nun in dem, was Beneke „Erfahrung“ nennt, schon mannigfache Uebergriffe zu gewahren glaubten, so wird auf diese ganze Erkenntnis vielleicht eher das, was Beneke als Zweck, Aufgabe, Methode, erst einer eigentlichen „Metaphysik“ vorbehält, ein helleres Licht werfen.

Die Metaphysik hat es nach Beneke durchgehends mit der tiefsten und eigentlichen Grundnatur des Seins zu tun. Nun steht uns aber gleich zu Beginn aller Forschung, ohne Zuhilfenahme von Spekulationen od. dergl., lediglich durch die innere Wahrnehmung solche vollständige Erkenntnis eines Seins zu Gebote; und das wird für die ganze Metaphysik von einschneidender Bedeutung. „Der entscheidende Punkt für sie ist der Satz, dass wir uns selber nicht (wie Kant behauptet) als Erscheinung, sondern mit voller metaphysischer Wahrheit, oder wie wir an-sich sind, zu erkennen vermögen. Von hier aus ergibt sich alles Uebrige von selbst. Wir haben für das An-sich, für das wahre Sein einen bestimmten Massstab, eine helle Leuchte, welche uns durch alle labyrinthisch verschlungenen Gänge der übrigen Probleme sicher fortleiten kann.“ [2]) Mit diesen „übrigen Problemen“ hat aber B. vornehmlich nur noch diejenigen der sinnlichen Erfahrung im Auge, denn seine

[1]) S. d. Metaphys. S. 105. [2]) Ebendas. Vorrede S. X.

ganze Metaphysik will sich „frei und offen auf Erfahrungen, und allein auf Erfahrungen stützen“:[1]) hingegen die Probleme, die auf die Existenz eines Uebersinnlichen gehen, erst durch einen tiefen Einschnitt als Glaubenspostulate von jenen anderen, der Erkenntnis noch zugänglichen, trennen. Wieviel er überhaupt von seinem Ausgangspunkt für die Metaphysik erhofft, zeigt deutlich die ausgesprochene Ueberzeugung, dass sie sich „wie jede andere Wissenschaft in irgend einer Weise allgemeingültig und für alle Zeiten bleibend begründen lassen müsse.“[2]) Demgegenüber kommt B. dann doch zuletzt auf die Hindernisse und Schwierigkeiten der Forschung zu sprechen, und hier zum ersten Mal — da uns Mittel und Wege angegeben werden, grade auch ihnen zu begegnen — scheint noch ein anderes Erkenntnisprinzip sich einzumischen, das den speziell metaphysischen Charakter der Untersuchung näher bestimmt. Es zeigt sich nämlich, dass „alle Erkenntnisse, welche wir von dem uns vorliegenden Sein bilden, mehr oder weniger bruchstückartig und lückenhaft sind;“ und so „muss sich also in dieser Beziehung das Bestreben ausbilden, über die Gesamtheit unserer sinnlichen Auffassungen hinauszugehn, um, wo möglich, die Lücken auszufüllen und die Bruchstücke zu einem Ganzen zu verbinden.“[3])

Mit Genugtuung bemerken wir, dass in diesen letzten Sätzen bereits das Prinzip einer induktiven Metaphysik zum Ausdruck kommt, wie wir eine solche eben heut als einzig berechtigte anzuerkennen pflegen, nachdem die alte scholastische Methode, aus allgemeinen Begriffen die Wirklichkeit a priori zu konstruieren, den Namen einer Wissenschaft wohl endgültig verloren hat. Es gilt, eine möglichst grosse Zahl von Erfahrungen eines bestimmten Wissenschaftsgebietes zu sammeln, um ein gewisses Ziel oder Gesamtbild, einen Abschluss, zu welchem die Empirie nie gelangt, uns im Voraus nach jenen Gesetzen und Prinzipien zu konstruieren, die wir schon innerhalb des Erfahrenen verwandt, bezw. als wirkend erkannt haben. Aber wenn B. diesen Gedanken wirklich konsequent zu Ende gedacht hätte, so würde er bald gesehn haben, dass eine solche Metaphysik, die sich mithin von der Mehrung der Einzelerfahrung und der ständig schon im Empirischen fortschreitenden Minderung ihres „Bruchstückartigen“ eo ipso abhängig macht, immer nur eine vorläufige Befriedigung des Erkenntnisdranges im Auge haben und

[1]) S. d. Metaphys. Vorrede IV. [2]) Ebendas. S. 19. [3]) Ebendas. S. 30 ff.

daher schon im Prinzip alle Ansprüche auf „Allgemeingültigkeit“ und „ewige Dauer“ preisgeben musste. Dies die Idee einer Metaphysik, wie sie uns zumal seit Fechner vorzuschweben pflegt. Aber Beneke hinderte schliesslich an dieser Einsicht seine „helle Leuchte“ der inneren Ansicherkenntnis, die er, obwohl er sie doch deutlich in das „Lückenhafte“ der Erfahrungen ebenfalls miteinbegreifen müsste, offenbar schon für einen der ewigen, unantastbaren Bestandteile jener angedeuteten „bleibenden“ Metaphysik zu halten geneigt ist. Wie er denn diese innere Wahrnehmungserkenntnis mit Vorliebe grade auch eine „metaphysisch-wahre“ [1]) nennt; und das „Lückenhafte“ und „Bruchstückartige“ des Ich ihm durchaus nur immer Quantitätsfehler enthalten soll.

Indes mit dem Satze, dass „alle Erkenntnisse, welche wir von dem uns vorliegenden Sein bilden“ eben doch „ergänzungsbedürftig“ seien, hat Beneke selbst ein für alle Mal das Eis gebrochen, in welchem er seine Metaphysik künstlich erstarren lassen, ihr durch das Dogma von der inneren Ansicherkenntnis eine anscheinende Unveränderlichkeit sichern wollte. Seine Psychologie (als eigentlich nur breitere und ausführlichere Veranschaulichung jener Ansicherkenntnis), von der Beneke denn auch folgerichtig seine Metaphysik in gewisser Weise erst abhängen lässt,[2]) hat uns ja ein Urteil über das, was dort hypothetisch zur Ausfüllung der unausbleiblichen Lücken der Erfahrung verwandt worden ist, bereits abgeben lassen. „Urvermögen“ sind dort das tiefste Sein und Wesen der Seele, unseres Ich; und doch, so tief wir auch in uns hineinblicken mögen, wir nehmen immer nur unteilbare, psychische Akte in uns wahr. Jene sollen freilich diesen qualitativ gleich sein: ein näherer Vergleich ergibt indes sofort auffallende Differenzen. Die Urvermögen als solche sind bar jedes Inhalts und unbewusst; die inneren Wahrnehmungen haben verschiedensten Inhalt und sind bewusst. Bewusstes und Unbewusstes sind aber nicht, wie Beneke meint, quantitativ, sondern qualitativ verschieden: dies alles haben wir oben schon näher ausgeführt. Es bleibt kein Zweifel: auch schon hinsichtlich der inneren Wahrnehmungen hat Beneke durchgehends nichts weiter tun können, als „Bruchstücke zu einem Ganzen zu verbinden“ — worin aber grade die Gefahr der Metaphysik, das Nur-Wahrscheinliche, nach Beneke selber bestehen sollte. Und da fragen wir: Was so gänzlich Anderes, hiervon durchgreifend Verschiedenes hat er denn nun

[1] Z. B. S. d. Metaphys. S. 123. [2]) Ebendas. S. 23 ff.

mit den inneren, im Gegensatz zu den äusseren, sinnlichen Wahrnehmungen vorgenommen? Als solche so rechnete er beide zunächst unter die Tatsachen seiner Psychologie, Ichlehre; dann „deutete“ er allerdings alle die verschiedenen Inhalte der äusseren Wahrnehmung auf Eigenschaften äusserer Dinge, und legte diesen dann doch ein von diesen Eigenschaften verschiedenes An-sich unter. Das konnte er tun, indem er es auf Rechnung der „trügerischen“ Sinne setzte — es ist gewissermassen nicht nachzuprüfen: aber hat Beneke auch nur im entferntesten einmal versucht, aus allen „Urvermögen“ und „Spuren“ nachträglich so etwas wie ein wirklich erfahrbares Ich zusammenzusetzen, wodurch der Vorzug der inneren vor der äusseren Wahrnehmung doch erst bewiesen worden wäre?

So ist das Erstaunliche wirklich eingetreten: der Philosoph, der seine ganze Philosophie eben auf diesen Vorzug gründen wollte, hat in praxi beiderlei Erfahrungsarten gleichwertig genommen, d. h. er hat beide noch auf ein von ihren unmittelbaren Inhalten Verschiedenes gedeutet, bezogen. Und doch soll grade nur immer von der inneren Wahrnehmung das Licht auf jede weitere Erkenntnis fallen? Wenn Beneke nur ein wenig theoretisch-unbefangener, weniger dogmatisch-voreingenommen gewesen wäre – die eigene Art, wie seine empirische Psychologie auf der ersten Seite schon zu ganz bestimmten Voraussetzungen greifen muss, hätte ihn eines anderen belehren können. An der ersten noch unbewussten „Empfindung“ schon lässt er das Aussensein mit derselben Notwendigkeit wie das Innensein beteiligt sein; und höher hinauf, so weit wir seine Konstruktionen auch verfolgen, bemerken wir ein entschieden paralleles Verhalten, eine entschieden-gleichmässig fortschreitende Entwicklung beider, der dann auch in einer besonderen Theorie von der Entstehung unseres Aussenweltbewusstseins Rechnung getragen wird. Das geht so weit, dass man bei einem gewissen Punkte sicherlich nicht mehr zu sagen wüsste, was wohl das Ich ohne das Nicht-Ich gewesen wäre, oder wie jemals ein Nicht-Ich sich hätte bilden können ohne das Ich — beide gegenseitig von einander abhängig. Und da kommt Beneke's Metaphysik und sagt, dass alles Licht nur vom Ich her fallen könne — und während sie sich damit gleichzeitig von der Psychologie abhängig macht, beweist sie nichtsdestoweniger des Langen und Breiten überhaupt erst die Existenz eines Nicht-Ich: so dass nachträglich eine Art Schein entsteht, als habe sich tatsächlich zuerst das Ich gebildet, und dann auch das

Nicht-Ich, das nun von jenem aus erschlossen werden könne!

Solch terneres theoretisches Festhalten am Dogma der inneren Ansicherkenntnis, während fortwährend nebenher eine beinahe paritätische Behandlung beider Wahrnehmungsarten, eine ständig ineinandergreifende „Verarbeitung" ihrer Inhalte stattfindet, hat natürlich in diese selbst, in die „Deutung" und Rückbeziehung auf das zu Grunde liegende Sein selber das Zwiespältige tragen müssen – hat diese Metaphysik eo ipso um manche Wahrscheinlichkeit gebracht. Wir können natürlich auch jetzt noch keineswegs apodiktisch behaupten, dass der inneren Wahrnehmung nicht trotz alledem die zugeschriebene Verlässlichkeit wirklich zukomme; nur, wenn einmal auf etwas nicht Erfahrbares als das noch in tieferen Gründen verborgene Seiende zur Erklärung zurückgegriffen wird, so werden wir berechtigt sein, anderen von gewissen Vorurteilen, Rücksichtnahmen, schon äusserlich freieren Erklärungen mindestens den Vorzug zu geben. Ein solch ängstliches, fast krampfhaftes Zurückscheuen vor allem Physiologischen, während andrerseits in der Verwendung von „Urvermögen", „Reizen", „Spuren" grade ihm die Vorbilder entlehnt zu sein scheinen, haben wir bemerkt; und nur um auf die Sache selbst noch das rechte Licht fallen zu lassen, betonen wir jetzt, dass prinzipiell in der Weise, wie B. nur immer nach rein-psychischen, letzten immateriellen Elementen als tieferen Gründen der psychischen Vorgänge sucht, und wie der „krasseste" Materialist dieselben einzig auf Gehirn und Nerven zurückführt, nicht der mindeste Unterschied besteht! Beide suchen ja nichts als Ergänzungen der lückenhaften Erfahrung — beide geraten sie dabei auf etwas Nie-Erfahrbares, beide treiben sie — Metaphysik! Und für diese dürfte denn nichts als die grössere praktische Brauchbarkeit der verwendeten Hypothesen ins Gewicht fallen. —

Indem wir uns damit erst jetzt die eigentlich metaphysischen Grundlagen dieser ganzen Philosophie näher vor Augen geführt haben, kann von einer anderen Metaphysik daneben, die in den besprochenen Erkenntnisgebieten nicht schon implicite enthalten wäre, bei B. kaum noch die Rede sein. Blieben schliesslich die Ueberzeugungen von etwas Uebersinnlichem, auf welche eine tiefere Ich- und Seelenerkenntnis allerdings von mancherlei Einfluss sein könnte; aber wir wissen schon, dass B. selbst hier die Grenze strenger Wissenschaftlichkeit erblickt, und entnehmen dem hierfür

geltenden Argument: „nur so weit Wahrnehmung — so weit Wissenschaft“ bestenfalls noch einmal die Bestätigung, wie sehr B. grade auch von der Wahrnehmbarkeit der Urvermögen durchdrungen ist! Ja, es ist bezeichnend für B.'s ganzen Standpunkt, dass er das Hauptverdienst des Königsberger Weisen nur immer in der Bekämpfung der Beweise des Uebersinnlichen erblickt[1]) hat: ihm war von jeher der Satz, dass „Begriffe ohne Anschauung leer“ seien, die ganze Seele und zugleich die einzig ursprüngliche Tendenz der gesamten Vernunftkritik, und so ist es nur natürlich, dass auch bei ihm der gesamte frühere Text aller Metaphysik, die Beweise für Gott, Willensfreiheit, Unsterblichkeit der Seele, allein nach praktischen Gesichtspunkten, zur Befriedigung von Glaubensbedürfnissen, abgehandelt wird. Wir glauben uns daher das Meiste in dieser Richtung sparen zu können; und wollen zum Schluss, nur der näheren inhaltlichen Beziehung wegen zu unserem Thema, die metaphysische Lösung des Unsterblichkeitsproblems betrachten: immerhin möglich, dass auch von hier aus noch irgend welches Licht auf das Axiom von der inneren Ansicherkenntnis fallen könnte.

Wenn uns nämlich jetzt noch ein Zweifel übrig geblieben wäre, ob B.'s Urvermögen nicht doch auf Grund einzelner Erfahrungen gefunden, und so empirische Data, statt von gewissen traditionell-metaphysischen Begriffen stark beeinflusste Hypothesen darstellten: so würde uns der Umstand, dass Beneke am Ende, da ihm das Grundwesen und -verhalten der ganzen Seele entdeckt scheint, hinsichtlich der Unzerstörbarkeit auf den alten Trugschluss von der „Substanz“ zurückgreift, nicht länger im Unklaren lassen. Einheit und Immaterialität kämen ja jetzt nicht bloss unserem Selbstbewusstsein, sondern wirklich unserem Seelensein selber zu, denn was wir in jenem fänden, das sei zugleich wirklich und real, und nicht bloss subjektiver Schein, wie Kant wollte. Und wie sehr man nun selbst zugeben möge, dass alles der Seele im Verlauf des irdischen Lebens Angebildete, in ihr Entwickelte, im Tode wieder aufgelöst werden könne, von der völligen Vernichtung der ursprünglichen einheitlich-immateriellen Substanz(!), des angeborenen Urvermögensystems, sei auf der Grundlage unserer gesamten Erfahrung, die uns ja schon während des Lebens den bei weitem grössten Teil der Seele in fortwährender Verdunklung zeige, ohne

[1]) Vgl. „Erkenntnislehre etc.“ S. 118.

dass Vernichtung stattgefunden habe, durchaus keine Vorstellung zu gewinnen.[1]) Hier nun sehen wir es mit einem Male ganz deutlich, dass noch ein anderer urrealer Kern des Seelenseins als die bleibende unveränderliche Basis eines anderen, schon viel weniger realen Seins angenommen ist. Denn wären ihm wirklich Seele und Selbstbewusstsein gleichbedeutend gewesen, so müsste sich eo ipso angeborenes und entwickeltes Seelensein ebenso verhalten — ja, da grade nur vom letzteren aus Einheit und Immaterialität wirklich wahrgenommen werden können, speziell dieses „angebildete" Seelensein (die Voraussetzung zugegeben) das unvernichtbare sein. In dem hypothetisch zurückbleibenden, nicht weiter auflösbaren „Urvermögensystem" fehlt uns neben Einheit und Immaterialität anscheinend nur noch die „strenge Einfachheit"[2]) — und die alte metaphysische Seelensubstanz, die wir aus der Wolff'schen Schule zur Genüge kennen, taucht wieder auf. Und selbst diese Pluralität der Urvermögen, die den Anschein des Empirischen wohl erwecken kann, ist eben letzten Endes eine täuschende: wenn diese Urvermögen fortwährend in derselben Ordnung existieren, fortwährend ohne nennbares Band in einer ganz bestimmten Verbindung bleiben — ist das im Grunde etwas Anderes als ein einziges „einfaches" Sein?

Immerhin hat B. auch einige Bürgschaft für die Fortexistenz jenes „entwickelten" Seelenseins (dem doch erst das individuelle Ich, die Persönlichkeit, an die wir für diese Frage ja eigentlich vornehmlich denken, angehört), leisten zu können geglaubt. Der Gedankengang, der an die oben berührte Erklärung des Todes anknüpft, ist hier kurz folgender. Das innere Seelensein wachse vom ersten Lebenstage an durch das ständige Zunehmen von „Spuren", die zusammen mit den grade bewussten Inhalten die jedesmalige Substanz einer Seele bildeten[3]); denn es sei anzunehmen, dass überhaupt nichts von dem, was einmal in der Seele vorgekommen sei, wieder verloren gehe[4]). Im Alter nun, wo die Empfänglichkeit für neue Eindrücke sich mehr und mehr verliere, lasse dementsprechend dieses innere Wachstum der Seele freilich nach; aber dass etwa eine gleichzeitige Schwächung des bestehenden Seleninnern nebenhergehe — dafür lägen nicht die geringsten Beweise vor. Im Gegenteil: früheste Jugendeindrücke pflegten sich grade mit der grössten Klarheit zu erhalten, und

[1]) S. d. Metaphys. S. 409 ff. [2]) Vgl. ebendas. S. 415 ff. [3]) Ebendas. S. 447, hier sogar der Ausdruck „Substanz". [4]) Zum Beweise bringt B. Beispiele in seiner „Seelenkrankheitskunde" und in „Seele und Leib".

so deute vielmehr bei zunehmender Abkehrung vom Aussensein alles auf eine immer grösser werdende seelische Vertiefung hin. In diesen Zustand aber brauchte dann selbst ein für das Aussen völlig ersterbendes Bewusstsein — der Augenblick des Todes! — keine Veränderung zu bringen; das innere Seelensein könnte sich weiter entwickeln, etwa wie eine Pflanze, die man ihrem bisherigen Erdreich — dem Leibe — entnommen und in ein anderes, oder selbst in blosses Wasser versetzt habe: auch diese könne in solchem Fall — und doch gewissermassen in einem anderen Leben — noch immer neue Blüten und Früchte zeitigen.[1]) —

Hier hätten wir denn wirklich das Bild einer unerfahrbaren metaphysischen Substanz — zu beinahe materialer, packender Greifbarkeit obendrein verdichtet — vor uns.

Weitere Ergebnisse. Schluss.

Noch einmal: Kant und Beneke. Prinzipielle Schlussbetrachtung über die Evidenz der inneren Wahrnehmung und die Realität des Psychischen.

Wenn wir jetzt diese gesamten Ausführungen einer Philosophie, die lediglich von der Realität der inneren Wahrnehmungsinhalte[2]) ausgehn wollte, als eine einzige Kritik in extenso an der Kant'schen Lehre vom inneren Sinn betrachten, so scheint uns auf den ersten Blick schon ein merkwürdiges Resultat entgegenzutreten. Erinnern wir uns der Fundamentalaufstellung jener Lehre: „Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen innern Zustand anschauet, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist . . .“ und des B.'schen Endresultats, in welchem die „Seele selbst als Objekt“ aufgezeigt wird, so ist dies Eine sofort in die Augen springend: diese Seele stammt jedenfalls nicht aus der Selbstanschauung, und die Kantische Lehre wird hiervon fürs erste überhaupt nicht getroffen! Zwar behauptet B. diesen Ursprung, behauptet, dass „Urvermögen“, nach „Grundsystemen“ geordnet, schon ursprünglich „strebend“ und von angeborener „Kräftigkeit“, „Lebendigkeit“, „Reizempfänglich-

[1]) S. d. Metaphys. S. 444. [2]) Am präzisesten betont: System der Metaphys. S. 74/75.

keit" — dass dies alles in der inneren Wahrnehmung zu finden sei. Aber in einem Atem verrät er auch, wie es zu finden sei, gibt er Mittel und Wege, wie von vorliegenden psychischen Inhalten aus durch eine ganze Reihe von Rekonstruktionen erst das „mehr elementarische" Seelensein erschlossen werden könne; so dass wir plötzlich für denselben empirischen Inhalt tatsächlich zweierlei Realität erhalten: die Wahrnehmung des Selbstbewusstseins als solche, welche schon „Vorstellung von absoluter Wahrheit"[1]) genannt wird und die doch offenbar erst durch analysierendes Denken (d. i. Nicht-Wahrnehmung) sich ergebende Grundlage von „Urvermögen". Da beides nebeneinander ein nonsens wäre, und die Psychologie B.'s schon garnicht mehr, wie wir gesehn haben, auf das unmittelbare Erlebnis als das einzig-Reale zurückkommt, so wird im Grunde trotz aller scheinbaren Gegensätzlichkeit und Polemik die Beneke'sche Lehre der Kantischen schliesslich ähnlich, vielmehr die letztere erfährt durch jene eher eine Bestätigung, als eine Widerlegung. Eine unfreiwillige allerdings und derart, dass B. selbst dies nie zugegeben hätte . . .

Die Frage ist nun für uns: wie hat denn Beneke selber sich über diese grundsätzliche Annäherung täuschen, wie gleichzeitig die Schranken unseres Erkennens an diesem Punkte trotzdem durchbrechen zu können geglaubt? Hierauf sind verschiedene Antworten möglich.

Vorweg möchten wir ein rein individuelles, persönliches Moment bei Beneke in Anschlag bringen, nämlich seine eigene Selbstbeobachtungsgabe und Fähigkeit zur psychologischen Analyse, die historisch verbürgt ist.[2]) Solche Gaben schienen nun mit einem Mal, nachdem sie Jahrzehnte lang die beinahe wichtigste Rolle in der Philosophie gespielt hatten, durch die Vernunftkritik als fast nutzlose hingestellt zu sein. Empirische Psychologie hatte Kant gradezu des Charakters einer Wissenschaft entkleidet; wer nun hier die eigene Stärke fühlte, musste im Gegenteil bei dem Andern eher einen Mangel herauswittern — umsomehr aber, als deutliche Spuren psychologischer Bestrebungen, psychologische Schemata, Methoden u. dgl., noch genug in Kants Werk selber hinein-

[1]) S. d. Metaphys. S. 75. Vgl. auch bes. die Anmerkung zu dieser Seite, aus der klar hervorgeht, dass die „bewussten psychischen Entwicklungen" und „ein inneres unbewusstes Seelensein" als zwei verschiedene, wiewohl qualitativ-gleiche Realitäten genommen sind. Nun besteht aber in der Tat zwischen „Urvermögen" und „psychischen Akten" gar keine Aehnlichkeit. [2]) Vgl. d. Biographie v. Gramzow, 1899.

zuspielen schienen. Dadurch wird es Beneke einfach wahrscheinlich, dass Kant im steten Widerstreit zwischen rationalen und empirischen Tendenzen einen gewissen Scholastizismus überhaupt nie abgestreift habe.[1]) Demgegenüber bleibt es aber doch nahezu unerfindlich, wie Beneke nicht schon in der Problemstellung als solcher — der Frage nach einer absolut reinen Ich-Erkenntnis — das Metaphysische des blossen Postulats fühlen konnte, es im Gegenteil durch eine schon augenfällig abrupte empirische Erkenntnis zu befriedigen gedachte.

Eine zweite Erklärung führt uns wahrscheinlich schon weiter. Es ist die unvermittelte Art, mit der Kant schon auf den ersten Seiten seiner Kritik eine ganz neue Lehre, die Lehre vom inneren Sinn, einführt, worüber sich schon Herbart gewundert hatte. Kant, sagt er, bringe den inneren Sinn nicht eben, wie man ein ganz neues selbständiges Problem der Philosophie übergebe, sondern eher wie etwas, worüber von vornherein gar keine Zweifel beständen. Das Frappierendste war dabei offenbar die (anscheinend!) so genaue Parallelisierung der beiden Sinne; dies war es wenigstens für Beneke. „Aeusserer" und „innerer" Sinn — äussere und innere Wahrnehmung, wie er ohne weiteres interpretierte, auf dieselbe Rangstufe hinsichtlich der Erkenntnis ihrer Objekte gestellt: das schien ja von vornherein eine handgreifliche Ungereimtheit! Wie weit man auch in der Philosophie zurückblicken mochte, selbst bis ins graue Altertum, dafür, dass unsere Sinne trügerisch, dass die äussere Wahrnehmung uns das Sein der Objekte nicht rein und unverfälscht wiederspiegele, gab es überall Belege, Bestätigungen;[2]) aber war nicht grade dies schon in den ersten Anfängen der neueren Philosophie die ganze Rettung vor jeder letzten Skepsis gewesen, dass das eigene Ich sich als bekannter und untrüglicher als alle Objekte herausstellte[3]), und welche Gründe sollten mit einem Mal vorliegen, auch dieses sicherste Fundament wieder preiszugeben? Zwar war es noch keineswegs Fundament genug geworden, dass man hätte sagen können, die neuere Philosophie stütze sich auf einen übereinstimmend anerkannten Ich-Begriff, wie dies eigentlich nach der Voraussetzung zu erwarten gewesen wäre; aber war nicht eben so wenig noch das Fundament eines wirklichen Erfahrungsprincips, das hierzu notwendig gehörte, einstimmig-unbestrittene Voraussetzung gewesen? Warum also von vornherein grade

[1]) Vgl. Jubeldenkschrift S. 33. [2]) Dem Sinne nach B.'s eigene Ausführungen, z. B. S. d. Metaphys. S. 52 ff.; 94 ff. u. a. [3]) Vgl. bes. S. d. Metaphys. S. 122, Anmerkung.

auch dieser Ich-Wahrnehmung misstrauen, sie mit der äusseren auf eine Stufe stellen, da doch das eigentlich Anstössige der letzteren — das Trügerische, das Subjektiv-Färbende der Sinne — für jene offenbar wegfällt? Das „Subjektive" bedingt hier anscheinend garnichts Fehlerhaftes, Entstellendes, denn auch das Erkenntnisobjekt selber ist ja grade das Subjektive: so stellt sich auf die natürlichste Weise für die innere Ansicherkenntnis obendrein die rein-erkenntnistheoretische Ueberlegung ein.[1]) Mit dieser nimmt es aber Beneke offenbar sehr leicht: indem er von vornherein sagt, in der äusseren Wahrnehmung müsste sich unser Vorstellen mit real-äusseren, ihm an sich total fremd und selbständig gegenüberstehenden Objekten wirklich vergleichen können, um über Wahr und Falsch ein Urteil zu erhalten, so leuchtet diese Unmöglichkeit allerdings sogleich ein. Aber dann wird erst der ausführliche Nachweis versucht, dass diese Objekte auch wirklich so selbständig ausser uns existieren, denn „als Vorstellungen sind alle Vorstellungen zunächst nur unsere Vorstellungen:" anderseits, wenn auch zugegeben werden muss, dass in der inneren Wahrnehmung Vorstellendes und Vorgestelltes demselben Sein angehören, so sind es doch eben gänzlich verschiedene Teile desselben, und zum „Vergleichen" fehlt darum solange die Möglichkeit, als nicht jenes Sein, das wir „Ich" nennen, in seiner Ganzheit irgendwo anders her entnommen ist. Woher aber? Hume hatte gesagt, ein Ich sei überhaupt ein ständig wechselnder, darum leerer Begriff, so oft „ich in mich hineinblicke", nehme ich Perzeptionen wahr, niemals etwas derartiges, was ich „mein Ich" nennen könnte! — Aber ein Anderes schien Beneke unausweichlich der Parallelisierung beider Sinne zu entspringen: die Gefahr eines schrankenlosen, und darum auch wieder sich selbst widersprechenden[2]) Skeptizismus! Und das führt uns gradeswegs zu einem

3. Moment über, das eine letzte faktische Annäherung Benekes an Kant allerdings unmöglich erscheinen lässt: das ist seine vollständige Verkennung des transzendentalen Grundgedankens, über welche wir im erkenntnistheoretischen Teile schon berichtet haben.

[1]) Man ziehe hier selbstverständlich auch alle Einflüsse des Zeitalters in Betracht, der Romantik mit ihrer Richtung zum Innenleben und zur Beseelung der Natur, speziell den Einfluss Schleiermachers, den B. selbst vornehmlich als seinen Lehrer bezeichnet, Goethes Naturphilosophie u. a., was weiter auszuführen der Raum verbietet. [2]) „weil das Sein an irgend einem Punkte uns doch gegeben sein müsse", um auch nur seinen Begriff haben zu können.

Für Beneke ist ja die Vernunftkritik nichts als „ein kräftiger Anlauf zur „Erfahrungsphilosophie“ (wie sie in England längst heimisch war) gewesen — in der Diskreditierung ihrer beiden einzigen Quellen, äusserer und innerer Wahrnehmung, nur sogleich jäh unterbrochen. So tritt schon hier von vornherein die verhängnissvolle Verwechslung des Kant'schen Terminus „Erscheinung“ mit „Schein“ uns entgegen, als ob Kant behauptet hätte, dass alles, was wir wahrnähmen, subjektiver Schein, Lüge, Täuschung sei — wir selber, indem wir uns erfahren, nichts als Täuschung, Illusion! Vollendeter Skeptizismus! Daneben sah Beneke in keiner Weise die positiv-umfassende Rolle, die gerade das „Ich“, zwar nicht als Einzelerfahrung (die es ja auch nicht ist), sondern gleichsam als Funktion, als „Synthese“ zwischen allen Einzelinhalten bei Kant zu spielen berufen ist. Und so kam er nie dazu, das vor dem äusseren und inneren Sinn Erscheinende überhaupt noch nicht mit dem Massstab von Schein oder Sein, Wahrheit oder Irrtum zu messen, sondern einfach als das Schlechthin-Gegebene aufzufassen, in das erst gewisse dem Ich entnommene, gesetzmässige Beziehungen, also die Richtung unseres Denkens darauf, die Kriterien von „real“ oder „irreal“ hineintrügen.—

Hieraus leuchtet denn freilich ohne weiteres ein, dass eine gewisse scheinbare Annäherung in den Resultaten, insofern nämlich Kant und Beneke beide auf ein letztes unerfahrbares Ich zurückgreifen und die vorliegenden Wahrnehmungsinhalte keineswegs so nehmen wie sie sind, dennoch die heterogensten Auffassungen von der Natur unseres Psychischen enthält. Bei Kant ist es eben von vornherein ein „reines“, nicht eigentlich erfahrbares Ich, ein „bloss begleitendes“, für sich genommen inhaltlich-leeres „Bewusstsein“, mithin ein aprioristischer Begriff, wie er durchaus nicht leugnet, aber eben darum doch fest, denknotwendig, und am allerfernsten von Täuschung, Illusion. Bei Beneke dagegen ist es nun keineswegs ein solch allererstes, absolutes Vertrauen grade zu einer vollständigen Icherkenntnis (wie es nachträglich erscheint), sondern im Grunde wirklich nur zu jeder einzelnen inneren Wahrnehmung, jedem psychischen Erlebnis für sich genommen, und rein theoretisch sagt er sich, dass, indem jede dieser Einzelwahrnehmungen wahr und untrüglich, sie zusammen einmal das wahre und untrügliche Ich-an-sich ergeben müssten. Bei B. ist also die eigentliche Icherkenntnis erst Konsequenz, bei K. — Voraussetzung; und indem so beider Vertrauen auf ganz verschiedenen Erkenntnis-

stücken ruht, so kehrt sich jetzt allerdings ihre vollste Gegensätzlichkeit heraus. Diese einzelnen psychischen Wahrnehmungsakte für sich genommen bedeuten freilich für Kant noch nicht das Geringste; sie stellen eine sinnlose unverbundene Mannigfaltigkeit vor, ohne den geringsten wissenschaftlichen Wert, so lange sie nicht in einer durch Alles gehenden „Synthese", einem Wurzeln in gemeinsamen Abhängigkeitsbeziehungen, den inneren Zusammenhang bekunden und wirklich auf ein Sein bezogen werden können. Dieses Sein fehlt also Beneke zunächst noch durchaus; er glaubt es aber nunmehr leicht auch dadurch erreichen zu können, dass er ein gemeinsames Werden und Entstehen aller psychischen Akte aus einer einzigen Wurzel (verbaliter, nämlich dem Urvermögensystem) konstruiert und alles zusammen, Bewusstes und Unbewusstes, schliesslich „Ich" nennt: glaubt, durch solche Genesis schliesslich Ziel und Aufgabe der Transzendentalphilosophie ebenfalls, und erst wirklich, erreichen zu können! Aber jenes Sein, das der „Urvermögen", hat natürlich mit einem eigentlichen Ich-Sein — unbewusst, wie es ist — noch nicht das Mindeste zu tun; Einheit, Synthese - das Einzige, worauf es hier ankommt, das scheint allerdings in entferntester Weise durch das Bild eines Organismus, das „Zusammenhalten von Grundsystemen", „innerste Einssein von Urvermögen" symbolisiert, aber in keiner Weise in seinem Wirken, Fortwirken als notwendig hierin beharrend deutlich gemacht. Mit dem, was im Ich liegt, mit dem Ich-Begriff, wie ihn Kant im Auge hatte, hat dieses sog. ursprüngliche Ich nicht das Mindeste zu tun; und eben den kann B. aus allen einzelnen inneren Wahrnehmungen nicht zusammensetzen — weil er sich in keiner einzelnen findet!

Es lässt sich aber noch in anderer Weise darlegen, wie die Hoffnung, von der vollständigen Ansicherkenntnis der gerade vorliegenden, unmittelbaren Wahrnehmungsinhalte zu einer absoluten Ich-Erkenntnis vordringen zu können, schon im Prinzip notwendig scheitern muss. Dieses spricht ja doch zunächst nur von der Untrüglichkeit des wirklichen Wahrnehmens, also des eigentlichen tatsächlichen Erlebnisses - schliesst eben darum implicite einerseits alles aus, was schon anderen Prozessen, wie der Aufbewahrung des Gedächtnisses, unserer Erinnerung, sein Dasein mitverdankt, wie um so mehr alles, was nur konstruiert, erschlossen, überhaupt nie unmittelbares Erlebnis gewesen ist, noch werden konnte. Hieraus ergibt sich, dass von Beneke's Voraussetzungen aus nicht einmal zum genetischen Verfahren, das doch an

die Stelle der transzendentalen Methode treten sollte, strenggenommen die Hülfsmittel und Werkzeuge vorliegen, sondern dass es im Gegenteil noch zu fortwährenden Anleihen bei dieser gezwungen ist; denn ein „Erinnern“ „Vergleichen“ „Schliessen“ etc. etc. kann natürlich nur auf Grund der Anerkennung einer ursprünglichen Einheit des Verstandes mit zu Rate gezogen werden. Was aber im gegenwärtigen Bewusstsein vorgefunden wird, ist jedesmal nur eine ganz kleine Zahl von Vorstellungen: das weiss Beneke und betont er selbst — sonst würde er auch nicht so umfassend und fast ausschliesslich zu „Rekonstruktionen“ seine Zuflucht genommen haben.

Ein zweites prinzipielles Bedenken erhebt sich, wenn wir erwägen, dass jeder nach diesem Prinzip doch nur seine eigenen inneren Vorgänge und Bewusstseinsakte wirklich unmittelbar zu erfassen, dagegen auf keine Weise auch ein fremdes seelisches Erleben in nur annähernd gleichem Grade zu erkennen in den Stand gesetzt wird. Schon bei der Psychologie deuteten wir auf die Schwierigkeit hin, auf dieser Grundlage grade „Wissenschaftlichkeit“, deren Kriterien ja überhaupt nur Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit für Jedermann sind, zu erreichen. Fraglos müsste ja ein auf der Selbstwahrnehmung beruhendes Erkennen auch seine eigenen Zeichen und Begriffe haben, dürfte sich zur Verständigung nicht der geltenden, typischen bedienen, bei denen es niemals kontrolieren kann, ob sie dem eigenen, innerlich empfundenen Realen auch wesentlich entsprechen. So könnte es wohl möglicherweise ein letztes inneres Erkennen geben — und es müsste doch ewig wirkungslos, unentschieden bleiben, von gar keinen Folgen für die Wissenschaft, weil es nicht mitteilbar wäre. Noch schwieriger und unsicherer aber wird natürlich der Boden, wenn grade auch das vorliegende unmittelbare Wahrnehmen gewisse Ergänzungen unumgänglich notwendig machen soll: wie will sich B. da von vornherein einer notwendigen, logisch-zwingenden Uebereinstimmung aller Bewusstseine vergewissert haben? Die Differenzen im Fühlen, Empfinden etc. etc. gehören zu den gewöhnlichsten Erfahrungen, ganz zu geschweigen von allen bezeugten Bewusstseinsabnormitäten: aber dürfte überhaupt in dieser Art, wie es hier als immanentes Postulat erscheint, ein Normal-Psychisches existieren, bezw. zu erweisen sein?

Endlich müssen wir in diesem Rahmen noch einmal grundsätzlich auf das Verhältnis der äusseren Wahrnehmung zur inneren eingehn, welches B. in

mancherlei Zirkelschlüsse verstrickt hat, um zu untersuchen, ob dieselben zu vermeiden, ob sie in B.'s Voraussetzungen, oder im Prinzip als solchem gelegen sind. Zunächst werden wir es als eine richtige Konsequenz grade seines konscientialistischen Standpunktes zu bezeichnen haben, für den es ausschliesslich auf das Tatsächliche eines psychischen Erlebens ankommt, die äussere Wahrnehmung hinsichtlich ihrer faktischen, funktionellen Gewissheit mit der inneren auf eine Stufe zu stellen. Dies drückt er durch ihre Aufnahme in die Psychologie aus, indem er dabei auf das gleiche nur-psychische Geschehen bei einem Sehen, Hören und dergl. wie bei einem Denken, Erinnern etc. hinweist:[1] und darum figuriert auch unbedenklich an der Spitze seiner nur auf innere Wahrnehmung sich stützenden Wissenschaft — die sinnliche Empfindung. Was bedeutet nun aber dagegen der scharfe erkenntnistheoretische Unterschied, den B. zwischen der äusseren und der inneren Wahrnehmung gemacht hat? Offenbar, dass bei jener das Haben der betreffenden Wahrnehmung sich noch keineswegs mit ihrem Inhalt, ihrer spezifischen Bedeutung etc. etc. decken soll; dagegen bei der inneren, mit ihren Ansprüchen auf absolute Ansicherkenntnis, naturgemäss die ganze Wahrnehmung, mit allem Hinweis auf Objekte, Verhältnisse etc., Funktion und Inhalt zusammengenommen in unsere Erkenntnis fallen soll. Nun aber existiert doch nie ein „Sehen", „Hören" oder dergl. als solches, als rein psychischer Vorgang, d. h. sobald ich ihm seinen bestimmten Inhalt, seine spezifische Bewusstseinsqualität raube, so bleibt — als Psychisches wenigstens — nichts übrig; und dieses „rein-psychische" Sehen, Hören, ist mithin nicht streng korrespondierend dem psychischen Denken, Erinnern (s. o.) gegenübergestellt. Oder aber ich müsste auch bei letzterem einen ebenso grossen Unterschied noch zwischen dem blossen Haben einer inneren Wahrnehmung und ihrem eigentümlichen Inhalt machen. Ueberhaupt aber setzt dieses durchgehende Unterscheiden-können der Seele, was ihr von innen, was von aussen komme, eine letzte Erkenntnis selbst alles dessen voraus, was sie aus sich hervorzubringen auch nur die Fähigkeit habe — eine Erkenntnis, die schliesslich ans Mythische streift! Denn in allen höheren Bewusstseinsphänomenen, Begriffen u. dergl. sind natürlich unzählige sinnliche wie innere Wahrnehmungen bereits zu einem Ganzen verschmolzen — dennoch müsste ich auch hier

[1] Lehrb. d. Psych. §§ 22/23.

für eine absolute Erkenntnis in den Stand gesetzt sein, objektive und subjektive Faktoren (was B. grade nur hinsichtlich der äusseren Wahrnehmung als unmöglich hinstellt) fortwährend reinlich herauszulösen. Sonst könnte ja, um nur ein konkretes Beispiel zu wählen, der widersinnige Fall eintreten, dass ich bei der unmittelbar frischen sinnlichen Wahrnehmung z. B. eines Hauses mir allerdings bewusst wäre, dieses Haus nicht in seinem An-sich zu erkennen: in einer sehr späten Reproduktion dagegen, nachdem mir die Tatsache des bestimmten Sinneneindrucks längst entschwunden, den gesamten psychischen Inhalt „dieses Haus" zu erkennen vermeinte — etwa als ein von mir selbst einmal in der Vorstellung entworfenes Haus! — Wer nun diesen tatsächlichen fortwährenden Zusammenhang beider Wahrnehmungsarten betrachtet, der dürfte sich eigentlich schon von hier aus bedenken, rein theoretisch einen derartigen Unterschied ihres Erkenntniswertes aufzurichten. Wenn aber noch dazu eine Psychologie rein entwicklungsmässig die typische Abhängigkeit innerer Wahrnehmungen von äusseren darstellt, wie dies die B.'sche nach Locke's Vorbild tut (der auch die „reflexion" nicht ohne vorangegangene „sensation" entstehen lässt) — so wirkt die Höherstellung der inneren Wahrnehmung eigentlich doppelt seltsam! Und auch wir sind ja jedenfalls der Ansicht, dass nicht eine Wahrnehmungsart sich unabhängig von der anderen bilde, vor allem keine Ich-Vorstellung für sich allein erwachsen würde — wie B. solchen trügerischen Anschein dann allerdings nachträglich, wie wir gesehn haben, zur Stütze seiner Theorie zu erwecken trachtet.

Aus alledem nun scheint uns soviel endgültig bereits hervorgegangen: Wenn B. in Wahrheit offenbar erst gar keinen Versuch gemacht hat, aus unmittelbar vorliegenden inneren Bewusstseinsvorgängen, Selbstbeobachtungen, ein Ich wie es ist, „metaphysisch-wahr", als Grunderkenntnis zusammenzusetzen, sondern, wie wir in den Einzelwissenschaften gesehn haben, überall zu einem Unerfahrbar-Psychischen als der Grundvoraussetzung seine Zuflucht nimmt, so liegt hier sicherlich keine blosse Inkonsequenz (wie man noch hätte denken können) gegen das eigene Prinzip vor, keine falsche Anwendung, Verwertung oder Befolgung dessen, was in ihm ruht; sondern hier eröffnet sich schon der Blick in seine tiefinnerste Unzulänglichkeit überhaupt! Hier türmen sich einfach überall die *realen* Schwierigkeiten auf, die es schon a priori so unwahrscheinlich machen, dass der inneren Wahrnehmung ein derartig absolutes

Vertrauen, wie es B. prinzipiell nie verloren hat, entgegengebracht werden könne: jene Schwierigkeiten, für welche B. sogar mit seinen ständigen (ausdrücklichen oder immanenten) Hinweisen auf die Lückenhaftigkeit der unmittelbaren Erfahrung, die Notwendigkeit von Hypothesen, Elementen, Rekonstruktionen etc. etc. unbewusst eine der klarsten Illustrationen geliefert hat. Insbesondere wenn wir an unsere letzten Ausführungen, betr. die äussere Erfahrung, anknüpfen und grade von hier aus noch einmal auf B.'s eigentlichen Ausgangspunkt, die Polemik gegen den „inneren Sinn", zurückkommen, uns erinnern, dass nur von seiner Ueberwindung und d. i. einer Höherwertung der inneren vor der äusseren Erfahrung eine ganz neue Zukunft der Philosophie abhängen sollte: so sind wir jetzt am Schluss dieser Untersuchungen mehr als zweifelhaft, ob uns grade dieses Uebergewicht irgendwie plausibel gemacht ist! Im Gegenteil; wir haben uns vielmehr dringend zu der Frage veranlasst gesehn, was denn eigentlich B. bestimmen konnte, bei der parallelen Zurückführung beider Wahrnehmungen auf gleiche Ursprünge schliesslich eine solche Kluft zwischen ihnen aufzureissen: indem von hier aus selbst eine An-sich-erkenntnis auch der äusseren Wahrnehmung — sofern Evidenz und Untrüglichkeit des Erlebens nur wirklich das Ausschlaggebende wäre — noch bei weitem näher gelegen, und logisch viel eher zu rechtfertigen gewesen wäre. Wenn aber diese Konsequenz von Beneke, dem die äussere Wahrnehmung sogleich auf etwas Transzendentes geht, eo ipso nicht zu ziehen war, so lag die andere, mit beiden Wahrnehmungen wieder einen vollständigen Phänomenalismus der Erfahrung zu begründen, in der Art, wie B. auch jede innere Wahrnehmung noch auf ein zu Grunde liegendes unerfahrbares Seelensein bezieht, de facto doch eigentlich schon ausgesprochen vor! Das Problem der Wahrnehmung als solches konnte von Beiden, von Kant und Beneke, kaum verschiedener aufgefasst und behandelt werden: hierüber behalten wir uns weitere Entscheidungen noch vor. Aber prinzipiell ist schon zu bemerken, dass durch alles Bisherige der von Kant gelehrte Phänomenalismus der inneren Erfahrung keineswegs erschüttert ist.

Trotzdem bleibt gegen Beneke doch nur dieser eine Einwand zunächst bestehn, dass er selbst mit seiner unverkennbaren Hinneigung noch zu Metaphysik und Spekulation, seiner Unfähigkeit, wirklich „empirisch" —

wie er es versprochen hatte — auch zu verfahren, ein ungeeigneter Vertreter des von ihm selber prädizierten Standpunktes gewesen sein dürfte. Dagegen haben wir es zu Eingang dieser ganzen Untersuchungen bereits hervorgehoben, dass das Beneke'sche Prinzip von der Untrüglichkeit der inneren Wahrnehmung nur einer Tendenz des gesamten neuzeitlichen Denkens wieder zum Durchbruch verholfen habe, die, mit der Descartes' schen Selbstgewissheit des Zweifelnden hinsichtlich seines Zweifelns anhebend, in Kants Lehre vom inneren Sinn nur eine zeitweise Verdunklung erfahren hatte. Dadurch kommt es zu einer Art krasser, übertriebener Betonung derselben bei Beneke, der die blosse Selbstgewissheit des Denkenden schliesslich in eine letzte, absolute, metaphysisch-wahre Icherkenntnis ausmünden lässt. So wenig nun diese unbesonnene, zum guten Teil noch in scholastischen Schulbegriffen stecken gebliebene Vertretung des Prinzips wieder unmittelbare Anhänger und Verfechter der Theorie zu gewinnen vermochte, um so mehr Einfluss blieb bis auf die neueste Zeit einem hiervon gänzlich unabhängigen, wirklich-empirischen Versuch vorbehalten, in der Evidenz und Untrüglichkeit grade nur der inneren Wahrnehmung ein reales Unterscheidungsmerkmal auch der Objekte beider Wahrnehmungen, psychischer und physischer Phänomene, aufzuzeigen. Es war die 1874 erschienene Psychologie von Brentano, welche mit der Beneke'schen den Descartes' schen Ausgangspunkt gemeinsam hatte, und, indem sie sich gleichzeitig von den Beneke'schen Hypostasierungen eines Psychischen in Form von Elementen etc. fernhielt, eine gewisse Unbestrittenheit hinsichtlich des von ihr behaupteten erkenntnistheoretischen Vorrangs der psychologischen Wissenschaft bis in die jüngste Zeit zur Folge hatte. Einer psychologischen Wissenschaft freilich, wie sie unter dem Einfluss des Prinzips von vornherein eine bestimmte Formulierung und Abgrenzung ihres Inhalts an sich vornimmt, und die auch, was die Methode anbetrifft, ein rein introspektives Verfahren — weil doch im Grunde hierauf allein die eigentliche Evidenz ruht — nur im Notfall verlässt. In diesem Sinn decken sich unter gleichen Voraussetzungen von vornherein der Beneke'sche und der Brentano'sche „Gegenstand" der Psychologie; auch für Brentano ist psychisch, was nur im inneren Bewusstsein wahrgenommen wird, physisch, was der äusseren Wahrnehmung erscheint.[1]) Und nun

[1]) Psychologie vom empirischen Standpunkte. 1874: S. 118 ff Vgl. Beneke, „Lehrb. d. Psych." §§ 1, 43 u. ö.

soll eben nur das Psychische es sein, dem ausser einer blossen Vorstellungsexistenz auch eine wirkliche Existenz (nämlich in uns) zuzusprechen sei. „Erkenntnis, Freude, Begierde bestehen wirklich: Farbe, Ton, Wärme nur phänomenal und intentional“[1]), d. h. die innere Wahrnehmung enthält ein Wirkliches auch unmittelbar zum Gegenstande, sie hat materiale Wahrheit. Die äussere Wahrnehmung schliesst zwar keineswegs aus, dass etwas ausserhalb des Geistes existiert; aber dem, was uns die Vorstellungen davon zu sagen scheinen, entspricht jedenfalls keine wirkliche Existenz.[2]) So ist strenggenommen überhaupt nur die innere Wahrnehmung „Wahrnehmung im eigentlichen Sinne des Wortes“ (S. 119); insbesondere zeichnet sie jene „unmittelbare untrügliche Evidenz aus, die unter allen Erkenntnissen der Erfahrungsgegenstände ihr allein zukommt.“ (ibid.)

An diesen, prinzipiell auch den Beneke'schen Standpunkt wiedergebenden Ausführungen Brentano's hat in jüngster Zeit E. Husserl eingehende Kritik[3]) geübt, der wir uns nunmehr anschliessen möchten, weil sie denselben inneren Widersprüchen Rechnung trägt, denen wir bei der Auseinandersetzung mit Beneke begegnet sind. Husserl führt aus, dass es zwar einen Unterschied zwischen evidenter und nichtevidenter, untrüglicher und trüglicher Wahrnehmung gebe, aber derselbe coincidiere keineswegs mit innerer und äusserer Wahrnehmung. Es gebe z. B. eine ganze Reihe von Wahrnehmungen psychischer Zustände, denen wir ohne weiteres die Evidenz absprechen müssten, u. a. allen, die wir leiblich zu lokalisieren pflegten. (Schmerz im Zahn u. dgl.) Berufe man sich aber darauf, das sei schon eine Interpretation auf Grund der Wahrnehmung, und die „Evidenz“ meine natürlich nur die unmittelbare Auffassung, das „Erleben“ eines Inhalts, so seien die Auffassungen, Erlebnisse der äusseren Wahrnehmung genau so evident und untrüglich: „trüglich“ könnten sie erst dadurch werden, dass das, was wahrgenommen würde, als „Ding“, „Eigenschaft“ etc. etc. betrachtet, „interpretiert“ werde. „Indem wir uns über die Existenz des Hauses täuschen, täuschen wir uns über die Existenz des erlebten sinnlichen Inhalts schon darum nicht, weil wir über ihn garnicht urteilen, weil wir ihn in dieser Wahrnehmung nicht wahrnehmen“. . . . . „Ich mag zweifeln, ob irgendwie ein äusserer Gegenstand existiert, ob also irgend eine auf solche Gegenstände bezügliche Wahrnehmung

[1]) Psych. v. emp. Standp. S. 120. [2]) Ebendas. S. 122. [3]) Vgl. Logische Untersuchungen. Bd. II, 694 ff. für das ganze Folgende.

richtig sei: aber an dem jeweilig erlebten sinnlichen Gehalt der Wahrnehmung kann ich nicht zweifeln. . .“[1]) Richtete ich dagegen das Bewusstsein, meine Aufmerksamkeit, nunmehr auf die eigentlichen Wahrnehmungsphänomene, so habe der Unterschied von innerer und äusserer Wahrnehmung an sich nichts mit dem Unterschied von evidenter und nichtevidenter Erkenntnis zu tun; ich könne eben auch meine inneren psychischen Zustände falsch deuten, falsch interpretieren, und Existenz setzen, wo gar keine vorhanden sei. Infolgedessen will es Husserl erscheinen, als ob innere und äussere Wahrnehmung von ganz gleichem erkenntnistheoretischen Charakter seien. Denn: „der fundamentale Unterschied zwischen der adäquaten und inadäquaten Wahrnehmung kreuzt sich mit dem Unterschied der inneren und äusseren Wahrnehmung und durchsetzt dabei auch die Sphäre der ersteren.“[2])

Betrachten wir diese Kritik näher, so werden wir finden, dass sie bei Brentano und Beneke noch je verschiedene Mängel der Darstellung oder Auffassung hervorkehrt, wodurch das Problem selbst für uns jetzt eine breitere Beleuchtung gewinnt. Zunächst nämlich scheint sich Brentano in der Tat darauf berufen zu können, dass er mit der behaupteten Evidenz der inneren Wahrnehmung wirklich nur auf ihr unleugbar-Essentielles, Nicht-Trug- oder Täuschung-sein, mit der faktischen „Existenz“ von psychischen Vorgängen noch keineswegs auf ihr letztes, metaphysisches An-sich-sein deuten wollte; dass er also wirklich von „Auffassung,“ nicht von „Interpretation“ gesprochen habe. Dies hängt aufs engste mit seiner besonderen, einseitigen Definition der inneren Wahrnehmung zusammen, wonach er darunter lediglich das die psychischen Akte selbst schon begleitende, ihnen immanente Bewusstsein versteht, keinen zweiten selbständigen Akt, der zu dem betreffenden psychischen Phänomen erst hinzutritt. Die Beziehung auf ein primäres Objekt und die gleichzeitige Selbsterkenntnis erscheint also bei diesem (dem psych. Phänomen) garnicht getrennt, unterschieden; wenn er also sagt, „Freude, Begierde etc. bestehen wirklich,“ so ist freilich noch mit keiner Silbe darin enthalten, dass er deren letztes An-sich in dieser „Wirklichkeit“ aufgefasst zu haben meint; (obwohl Brentano an anderer Stelle auch wieder diesen ursprünglichen Sinn seiner Ausführungen vergisst und von einer „Totalität der Selbsterkenntnis“ spricht.[3]))

[1]) Husserl, Log. Unters. II, 709. [2]) Ebendas. S. 713. [3]) Psych. v. emp. Standp. Seite 182.

Aber grade bei solcher Fassung der inneren Wahrnehmung lag nun natürlich absolut kein Grund vor, den Begriff der „Wahrnehmung“ bei der äusseren so wesentlich anders zu nehmen, wie es in der Tat geschieht: ruht oben alle „Evidenz“ schon im begleitenden, adjektivischen Bewusstsein, ohne dass von den psychischen Phänomenen als Objekten noch besonders die Rede ist, so ist nicht einzusehn, warum dieses auch den sinnlichen Wahrnehmungen unmittelbar eignende, begleitende Bewusstsein weniger evident sein soll und hier dagegen aller Trug, alle Täuschung aus den Objekten entnommen wird! Natürlich ist der Begriff der inneren Wahrnehmung bei Brentano zu eng genommen; erst eine Reflexion auf die psychischen Phänomene als Objekte hätte ihre Evidenz oder Nicht-Evidenz feststellen müssen – genau jedoch, wie auch nur eine tiefere Besinnung auf den sinnlichen Inhalt als Objekt das Nähere über die Art seines Existierens aussagt. Nur diese innere Wahrnehmung steht der äusseren wirklich parallel gegenüber: während er dem „wirklichen Bestehen von Freude, Begierde etc.“ seinen Voraussetzungen gemäss auch ein „wirkliches Bestehen“ von Farbe, Ton, Wärme an die Seite setzen müsste. Es sei denn, dass der Gegensatz von „bloss phänomenaler und intentionaler Existenz“ „absolute An-sich-erkenntnis des Psychischen“ genannt wäre; hiervon aber findet sich eben, bei seinem einmal so gefassten Begriff der inneren Wahrnehmung und in seiner auch übrigens nur Deskription und Analyse anstrebenden Psychologie, bei Brentano nichts.

Dagegen wissen wir, dass allerdings auf solche metaphysisch-wahre und absolute Icherkenntnis das ganze Streben Beneke's von vornherein gerichtet war, und werden um so eher begreifen können, dass schon an dieser von vornherein ins Auge gefassten Möglichkeit Vieles im Resultat scheitern musste. Um so interessanter ist es zu sehen, wie grade Beneke hier der vermittelnden Auffassung zuerst viel näher war, indem er tatsächlich das eigentliche Erleben äusserer wie innerer Wahrnehmungsinhalte ursprünglich durchaus als gleichwertig-gewiss nahm (vgl. o.). Während dann aber grade gegenüber dem Ziel einer völlig-adäquaten Erkenntnis die äussere Wahrnehmung ihre Ansprüche wegen des unberechenbaren Einflusses fremder, ihr gegenüberstehender Objekte wieder erheblich einschränken musste, schien im Gegenteil die innere Wahrnehmung bei solchem Erkenntnisideal (das aber nur im Hinblick auf sie gebildet war) theoretisch fortwährend zu gewinnen, dadurch,

dass sie gewissermassen nie aus sich herauszutreten, nie etwas Problematisch-Fremdes mitzuumfassen, in sich aufzunehmen gezwungen war. Dass auch so etwas wie das „Innen", das Ich, zunächst noch ein Verhältnismässig-Fremdes war, das sah Beneke nicht; hätte er hier tiefer geblickt, so würde er etwas Aehnliches, wie das fortwährende Hineinspielen und Beteiligtsein transzendenter Faktoren konsequenterweise auch in der inneren Wahrnehmung gefunden, und alsdann seine Ansprüche grade nur auf eine absolute, metaphysisch wahre Erkenntnis hinsichtlich beider Wahrnehmungen von vornherein niedriger geschraubt haben. Er würde dann bei den richtigen Ansätzen, welche schon seine Psychologie zu einer völlig gleichwertigen Behandlung der inneren wie der äusseren Wahrnehmung gemacht hatte, zu einer Metaphysik erst ausserhalb seiner empirischen Psychologie gekommen sein — nicht jene selbst schon als das empirisch in uns Auffindbare bezeichnet haben.

Insofern ist es überaus lehrreich zu beobachten, wie auch der moderne Idealismus, der wiederum nur deshalb, weil er die innere Erfahrung für eine wesentlich-untrügliche hält, das Reale der Welt in etwas Seelen- oder Geistartigem zu erblicken geneigt ist, in ganz ähnliche Konflikte wie Beneke gerät. Insbesondere ist dies bei Wilh. Wundt zu bemerken, der ebenfalls in dem Bestreben, unsere unmittelbare (psychische) Erfahrung, die Erlebnisse, unsere Vorstellungsobjekte als das schlechthin-Wirkliche, als das Reale anzuerkennen, schliesslich für die Aufgabe der Wissenschaft — die ihm anfänglich diese Realität nur „bewahren" sollte — zu etwas Unerfahrbar-Realem seine Zuflucht nimmt. Dieses besteht ihm in letzter Hinsicht in einer ursprünglichen Wechselwirkung von lauter Willenseinheiten, individuellen Willen; zugleich aber sieht sich Wundt — hierin inkonsequent wie Beneke — keineswegs veranlasst, neben diesem allerletzten Realen die einmal betonte, ebenfalls unzweifelhafte Realität der unmittelbaren Erfahrungsinhalte irgendwie einzuschränken, sie als das Erst-Entwickelte, Mehr-Abgeleitete hinzustellen! Infolgedessen hat O. Külpe in seiner „Philosophie der Gegenwart in Deutschland"[1]) hieran folgende, auch unsere Frage ins hellste Licht setzende Kritik geübt[1]): „Man fragt sich (nach diesen Anschauungen Wundt's) unwillkürlich, was denn nun eigentlich die Realität ist." Denn „die Lehre von den in Wechselbeziehung stehenden Willenseinheiten

[1]) „Aus Natur- und Geisteswelt" Bd. 41, Leipzig 1902; die Stelle: S. 97 ff.

kann keinesfalls als eine einfache Erneuerung dessen betrachtet werden, was die Erlebnisse vor aller Reflexion sind und bedeuten. Es wird also bei Wundt“ — und dieses Resultat möchten wir im vollsten Umfang auch für Beneke in Anspruch nehmen — „nicht recht klar, in welchem Verhältnis die rückhaltlos zugestandene Realität der Erfahrung, der Erlebnisse, der Vorstellungsobjekte zu der bei rationaler Bearbeitung derselben gesetzten Realität von Denkgegenständen oder Gedankendingen steht. Es kann doch nicht wohl zwei solche Realitäten nebeneinander geben, sofern sie sich auf den nämlichen empirischen Tatbestand beziehn! Entweder ist nur das in der Erfahrung Vorgefundene real, dann ist offenbar alles metaphysische Dichten und Trachten eitel;[1]) oder unser Denken hat in der Tat die Fähigkeit, Realitäten zu setzen und zu bestimmen — dann ist die Erfahrung, wenn auch Ausgangspunkt und Leitfaden für die Untersuchung, **an sich nicht real.**“ — Viel rückhaltloser hat hier ein anderer, Beneke in der „reinpsychologischen“ Methode nahestehender Forscher der Gegenwart, Theodor Lipps, die Konsequenzen seines Standpunktes gezogen. Ihm geht aus der unleugbaren Lückenhaftigkeit, welche die psychischen Erfahrungstatsachen im unmittelbaren Bewusstsein aufweisen, ohne weiteres die Notwendigkeit hervor, das eigentlich-Reale in ein „Ich“ und seine unbewussten Leistungen zu verlegen, die „Erlebnisse“ selbst aber nur als deren Wirkungen im Bewusstsein zu fassen. Jenes selbst ist wohl unerfahrbar; dennoch sind wir durch diese in den Stand gesetzt, eine immer mehr fortschreitende Wissenschaftlichkeit unserer Aussagen über das psychisch-Reale zu gewinnen. —

Unseren eigenen Standpunkt glauben wir mit dieser Stellungnahme zu B., bez. bestimmten modernen Anschauungen, genügend präzisiert zu haben. Der untrüglichen Gewissheit des unmittelbaren Erlebens wollten wir in noch grösserem Umfange schliesslich als Beneke selber beipflichten; und haben uns erst dann von ihm entfernt, als er selbst „deutend“, mit Hypothesen darüber hinausging. Aber weiterhin glaubten doch auch wir von der Notwendigkeit einer solchen Deutung, einer Metaphysik grade erst auf Grund der vorgefundenen Erfahrungsinhalte sprechen zu müssen — warum erkennen wir also B.'s prinzipielle Berechtigung zu seiner Inter-

[1]) Lehre von „Urvermögen“ hier — „Willenseinheiten“ dort.

pretation nicht an? Weil sie dann weiter noch An-sich-Erkenntnis zu sein vorgibt, und gleichzeitig noch immer „Empirie“ sein will; ist dem aber so, und weiss Beneke nirgends zwischen unmittelbarer Gegebenheit und eigener Interpretation zu trennen — woraus wollen wir denn überhaupt bis jetzt entnommen haben, dass ein wirklicher konsequenter Anschluss nur an das unmittelbar-Vorliegende — das einzige unantastbar-Gewisse, das wir selbst ausser allem Zweifel gelassen haben — unter keinen Umständen zu wahrer Wissenschaftlichkeit führen könne? Die Lehren, die wir bis jetzt betrachteten, haben uns offenbar nur ein tatsächliches Hinausgehn über die unmittelbaren Erfahrungsinhalte demonstriert; womit aber wollen wir überhaupt die Notwendigkeit einer Metaphysik zur Auffindung des Realen begründen, solange wir es mit der anderen Möglichkeit anscheinend bei weitem nicht ernstlich genug versucht haben? Es ist doch immer noch die Frage, wie lange man sich auf dem Boden der Erfahrung wirklich zu halten vermag; und wir wollen doch das Einzig-Gewisse, das uns selber zu verbleiben schien, das „Erlebnis“, so leichtsinnig nicht preisgeben, das Reale nicht einfach der Metaphysik anheim fallen lassen!

Die Einwürfe, die wir uns hier noch schliesslich machen, gehören, wie man leicht sieht, einer bestimmten Richtung an, einer antimetaphysischen Tendenz, wie sie besonders heute, im modernen Positivismus, zu Tage getreten ist. Als ihren Hauptvertreter kann man Mach bezeichnen; wenn wir seinen Standpunkt hier noch einer kurzen Kritik unterziehen, so beantworten wir damit zugleich am besten die Frage, wieviel oder wie wenig wir uns von einer letzten, unangefochten gelassenen Gewissheit des Erlebens als solchen, innerer wie äusserer Wahrnehmungen, versprechen zu können glauben, welche Konsequenzen wir daraus — ob überhaupt welche, erwarten. Auch für Mach nämlich sind die ersten und fundamentalsten Tatsachen, auf welche sich die Philosophie wie auf etwas, das gar keinen Zweifel zulässt, stützen kann: Bewusstseinsinhalte, oder wie er sie durchgehends nennt, „Empfindungen“; sie sind die wahren Elemente der Wirklichkeit, aus denen sie sich überhaupt zusammensetzt. Die Aufgabe der Wissenschaft besteht nun in nichts anderem, als diese Elemente, ihre Verbindungen, gegenseitigen Beziehungen etc. jedesmal aufzuzeigen; die Worte „Ding“, „Gegenstand“ u. dgl. verweisen garnicht auf so etwas wie ein Unbekannt-Materielles im Grunde, sondern sie sind selbst nichts anderes als in jedem einzelnen Fall eine

sich ungefähr gleichbleibende Verbindung von bestimmten Tönen, Farben, Tastempfindungen, Gerüchen etc., d. h. dieses bestimmte Ding, dieser bestimmte Gegenstand; und die Materie selbst ist nichts anderes, als ein gewisser konstanter Zusammenhang von Empfindungen. Allen logischen Zwang, alle innere Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit von Beziehungen — wir bringen sie nicht in die Erscheinungen durch selbständig bearbeitendes Denken, sondern sie liegt in den „Tatsachen" selber, in der Art des Auftretens der Bewusstseinsinhalte, der „Empfindungen". Unser ganzes Erkennen vermag nichts weiter, ist nichts weiter als eine Nachbildung dessen, was wir erleben.

In umfassendster Weise hat auch in das nur Bestechende und Verwirrende dieser Gedankengänge, das besonders in einem von Mach selbst geforderten „Oekonomieprinzip" des Denkens zu liegen scheint, die Kritik von O. Külpe in jüngster Zeit Licht getragen. Indem wir gleichzeitig alles berücksichtigen, was dieser Forscher[1]) gegen die in neuster Zeit vertretene „Aktualitätstheorie" — die den Mach'schen Standpunkt gewissermassen nur für die Psychologie verficht und wiederum (wie im Prinzip Beneke) die Untrüglichkeit und damit die unmittelbare Realität der inneren Wahrnehmungsinhalte vindiziert — ins Feld führt, bleibt uns nichts, als dieser alle Lücken, Klippen und Gefahren der hier entstandenen Gedankengänge aufdeckenden Kritik uns anzuschliessen, und wir beschränken uns daher im Folgenden wesentlich auf deren Wiedergabe.

1. Die hier behauptete Gewissheit und Untrüglichkeit besteht bei genauerem Zusehn lediglich in dem Haben der Empfindungen. Jede Schilderung, Beschreibung, Mitteilung greift aber bereits darüber hinaus, die Beziehung der Aussage auf den Gegenstand trägt logischen Charakter, ist strenggenommen nicht erfahrbar, und hier tritt überhaupt erst das ganze grosse Gebiet des Meinens, Urteilens, kurz von Wahrheit und Irrtum, in seine Rechte. Andernfalls müssten wir ewig bei einer Art instinktartiger Konstatierung des Tatsächlichen, mit anderen Worten bei einer Gewissheit des Erlebens stehn bleiben, die den tastenden Fühlhörnern einer Schnecke ungefähr mit dem gleichen Recht zugesprochen werden dürfte! Diese Art Gewissheit steht aber überhaupt erst garnicht im Streit der Meinungen. „Die Empfindungen als solche sind eine

[1]) Ausser in der schon erwähnten „Philosophie der Gegenwart in Deutschland" auch in der 3. Auflage seiner „Einleitung in die Philosophie" (Leipzig 1903) p. 187, 273 ff.

rudis indigestaque moles, aus der alles oder nichts werden kann, die aber an sich weder eine Stütze und ein Fundament, noch ein Lug und Trug sind."

2. Die Gewissheit des blossen Habens der Empfindungen besteht a) nur für das Individuum, b) für die unmittelbare Gegenwart eines Erlebens. Damit ist jede Hoffnung, von jener Gewissheit aus jemals zu allgemeingültigen, wissenschaftlichen Erkenntnissen zu gelangen, für alle Zukunft als null und nichtig erklärt. Eine wissenschaftliche Psychologie z. B. muss eo ipso ein fremdes Seelenleben anerkennen, und will sie wissenschaftlich sein, so darf sie sich nicht blos auf dem Bewusstsein des Psychologen aufbauen, sondern muss grade auch aus der Vergleichung fremder Seelenleben ihre Schlüsse ziehn. „Empfindungen sind aber nur für den da, der sie gerade erlebt." — Ich darf aber b) auch meine eigenen Erinnerungen zusammen mit den gerade gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten nicht anstandslos auf eine Stufe stellen und für dasselbe unmittelbare Wissen ausgeben.[1]) Denn das, was ich gestern getan, gesprochen — das kann eo ipso nicht mein unmittelbares heutiges Erlebnis, und das ist „Wissen", sein: ich müsste mich also stets nur auf meine gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte berufen, mit denen irgendwelche Wissenschaft aber natürlich nicht das Geringste anzufangen wüsste. Eine Wissenschaft gar vom Vergangenen überhaupt, wie die Geschichte, wäre nichts als ein fortwährender Selbstbetrug. Der „Wirklichkeitsstandpunkt" muss also die beiden Tatsachen, die Setzung und Bestimmung eines fremden Seelenlebens und einer geschichtlichen Realität, leugnen — oder sich selbst aufgeben.

3. Die Empfindungen, das unmittelbar-Erlebte, nimmt Mach ausdrücklich als etwas „Elementares", als etwas, das in einer Analyse keine Teile, keine Zusammensetzung oder Entstehung mehr aufweisen würde. Die Wissenschaft ist hier in positiver Weise bereits viel tiefer eingedrungen.[2]) Elementare Inhalte findet das Bewusstsein — einmal Bewusstsein geworden! — überhaupt nicht mehr vor: der psychologische Ausdruck „Empfindung" aber ist nur Produkt einer wissenschaft-

[1]) Hier könnte sich vielleicht der Aktualist darauf berufen: aber auch meine Erinnerungen, indem ich sie habe, erkenne ich als vollständig real wie gegenwärtige Bewusstseinsinhalte an! — Womit er freilich das lächerliche Zugeständnis verlangen würde, dass seine Erinnerungen über gehabte Bewusstseinsinhalte sich nie sollten täuschen können! [2]) Tatsächlich deutet Mach's letzte Fassung in „Erkenntnis und Irrtum" 1905 implic. schon etwas ähnliches an. Dort heisst es: wir können sie wenigstens heut für „vorläufige" Elemente . . . ansehn . . . . (S. 12).

lichen Abstraktion. Oder wenn man etwa bei dem Einfachsten, Elementarsten an die sinnliche Wahrnehmung denken sollte, so ist auch diese schon immer etwas unendlich-vielfach Verschlungenes, Gewordenes. Diese Einsicht hatte ja sogar Beneke theoretisch schon in vollständigster Weise, wenn er jedesmal unzählige Spuren ebenfalls an ihr beteiligt sein lässt: und meinte dann freilich trotzdem in der inneren Wahrnehmung ihr gesamtes An-sich-sein (mithin alle diese zusammenwirkenden Spuren noch!) zu durchdringen.

Eine ähnliche Inkonsequenz nun begehen wohl nur alle, welche „Empfindungen", oder die unmittelbaren inneren Wahrnehmungsinhalte als etwas hinstellen wollen, das grade so ist, wie es erlebt wird, und — wäre eine Vergleichung der Erlebnisse hier nur möglich! — in jedem ebenso erlebt wird, wie es ist. Sonst müssten sich alle diese „Realisten" längst auch schon gegen einen wahrhaft wissenschaftlichen Betrieb der Psychologie erklärt haben, der sein höchstes Ziel — wie in jeder anderen Wissenschaft — auch hier stets in der fortwährenden Annäherung an das Ideal der Objektivität erblicken wird und muss. Jener Objektivität, der grade das möglichste Ausscheiden der bloss subjektiven zufälligen Faktoren, also auch eines bloss subjektiv-gültigen Erlebens, erste und einzige Pflicht wie überall so auch hier ist! Wie aber hätte auch nur die Frage oder das Bedürfnis nach solcher Psychologie als Wissenschaft entstehen können, wenn unser unmittelbares Erleben und das, was wir darüber auszusagen und mitzuteilen vermögen, wirklich so evident wäre, keinerlei Zweifel zu wecken, keinerlei Deutung, Auffassung, Beurteilung im spezifisch richtigen oder unrichtigen Sinne noch zuzulassen schiene? Wenn wir gewisse Aussagen von Personen über ihr eigenes inneres Erleben die einen für glaubwürdig, die andern aber für übertrieben, unglaubwürdig und also durchaus unzuverlässig halten: heisst das nicht schon überhaupt an der Evidenz der inneren Wahrnehmung als solcher zweifeln? Wenn wir ein gewisses Beobachtungsmaterial erst sichten, prüfen, wenn man gewisse Methoden der Erfahrung oder Beobachtung erst anwenden zu müssen glaubt etc. etc.: „all das hat ja gar keinen Sinn, wenn jeder Akt innerer Wahrnehmung schlechthin evident und untrüglich wäre . . ." „Aber weder Richtigkeit noch Wahrheit werden durch das blosse Erleben oder Gegebensein im Bewusstsein verbürgt oder geschaffen." [1])

[1]) „Die Philosophie d. Gegenw. etc." S. 103 104 ff.).

Wir kommen zum Schluss. Es ist charakteristisch, dass nach dieser Kritik nun grade auch Külpe von einer gewissen Erneuerung der Kantischen Lehre vom inneren Sinn sprechen zu müssen glaubt; denn hier liegt der ganze Knoten- und Ausgangspunkt dieser Betrachtungen, und auf ihn wird man zurückgehn müssen, wenn man eine endgültige Entscheidung in dieser, insbesondere für die Frage einer künftigen Metaphysik höchst wichtigen Untersuchung treffen will. Das Verdienst aber, grade diese Bedeutung des inneren Sinnes einer späteren Zukunft entdeckt und vor Augen geführt zu haben: das gehört unstreitig Beneke; und an ihn als den Geeignetsten, der die Auslösung aller dieser Fragen in uns bewirken konnte, glaubten wir daher wieder anknüpfen zu müssen. Beneke selbst nun ist, wie wir gesehn haben, grade im Gegenteil zu einer vollständigen Verwerfung des inneren Sinnes im Resultat gekommen. Aber wie so oft in der Geschichte der Philosophie, so scheint auch hier die Erkenntnis uns nur einen Weg genommen zu haben, der durch die Verfolgung und Prüfung zweier extremer Möglichkeiten die goldene Mitte der Wahrheit schliesslich hindurchschimmern lässt. Die wunde Stelle in der Lehre vom inneren Sinn bei Kant, auf die Beneke zuerst so nachdrücklich den Finger gelegt hat — die besteht ja wirklich. Wir haben in der Einleitung bereits betont und bewiesen, dass wer nicht mit einem liebevoll-historischen Verständnis der Kantischen Zwiespältigkeit gerecht werden will, sondern einfach mit der brüsken Forderung nach glatter, innerer Uebereinstimmung ihr gegenübertritt, einen schrankenlosen Skeptizismus und selbst Nihilismus dieser Lehre vom inneren Sinn entnehmen kann. Da bleibt nichts bestehn: unser eigenes Ich, kaum dass wir es noch als Begriff gerettet sehn, zerflattert uns schon unter den Händen. Nicht erst die Reflexion auf die inneren Bewusstseinsinhalte modifiziert diese nach einigen Stellen: an anderen Stellen steht schon der continuierliche Fluss aller Bewusstseinsinhalte unter dem fortwährenden, unausweichlich-entstellendem Einfluss der Zeit und lässt uns schliesslich nichts, garnichts Untrügliches mehr für die Erkenntnis. In dieser Richtung war es von Beneke zuerst eine geradezu revolutionierende Tat, mit so grossem Nachdruck auf die allerursprünglichste garnicht wegzudisputierende Gewissheit des Erlebens als solchen hingewiesen zu haben, auf die Selbstgewissheit des Erkennenden bezüglich der Inhalte seines Bewusstseins, in die sich, wie sie da gegeben sind, in der Tat noch nichts Entstellendes gemischt hat. Vor allem aber auch nicht grade die „Zeit“, das

„Zeitliche“: Beneke gebührt das grosse Verdienst, den von Kant bei weitem nicht zu Ende geführten Kampf gegen die rationale Psychologie mit ihrem metaphysischen, „absoluten“ Ich, einem zeitlosen – darum unsterblichen! — Unding, in einem gewissen Sinne erst wirklich ausgefochten zu haben. Das moderne Denken ist freilich auch hierin Beneke bei weitem vorangekommen; und wenn Külpe von einer „gewissen“ Auferstehung der Lehre vom inneren Sinn spricht, so deutet er gleichzeitig auf das in seiner Ausgestaltung bei Kant freilich „Veraltete und Unzureichende“ dieser Lehre: d. h. wir sind uns bewusst, in der prinzipiellen Methode (wie z. B. schon Reininger zunächst den inneren Widersprüchen auf die Spur gekommen ist und alsdann nach den logischen Ergänzungen grade nur des wirklich verborgenen Wahrheitskerns gesucht hat), den einzig beschreitbaren Weg hier bereits gefunden zu haben.

Vor einer wirklich unheilvollen Konsequenz der Lehre vom inneren Sinn hat uns aber jedenfalls schon Beneke gerettet. Es war gut, die Selbstgewissheit des Erkennenden über sein Erleben noch einmal wie seit Descartes nicht geschehn war — in ein so grelles und selbst blendendes Licht zu setzen. Denn das hatte noch keine Philosophie bis dahin einer ganz genauen Untersuchung für wert befunden, wie viel (oder wie wenig) uns eigentlich mit dieser Gewissheit realiter gegeben sei. Die Antwort darauf hat nun Beneke, wie wir ausführten, keineswegs richtig gegeben; aber das ändert an seinem Verdienst nichts. Wir glaubten ihn nur — so weit wir selbst diese Streitfrage überblicken konnten — dahin corrigieren zu müssen, dass mit dieser „Selbstgewissheit“ über ihre eigentlichen Inhalte noch nichts gesagt sei; dass diese Selbstgewissheit noch garnicht enthalte, was diese Inhalte „an-sich“ seien, ob sie psychischer oder physischer Natur seien, ob eine objektive Zuverlässigkeit den Aussagen der inneren Wahrnehmung zukomme, oder nicht.

Alle diese Fragen wollen wir vielmehr erst einer Methapysik, die auf dieser Grundlage des Vorgefundenen methodisch, im Sinne Fechners, weiterbaut, überantwortet wissen; sie erst würde zu entscheiden haben, was nun eigentlich — statt der inneren Wahrnehmungsinhalte — das Reale sei!

Literatur.

Friedrich Ed. Beneke: Sämtl. Werke, meist: Berlin. Mittler & Sohn.
Vornehml. benutzt: Psychologische Skizzen 1825/27, Göttingen.
Lehrbuch der Psychologie, 1877, 4. Auflage (besorgt v. Dressler).
Erkenntnislehre u. d. Bewusstsein d. reinen Vernunft, 1820.
Das Verhältnis von Seele und Leib, Göttingen, 1826 (cit. als „Seele und Leib").
Die neue Psychologie, Berlin, 1845.
System der Metaphysik, 1840.
Jubeldenkschrift auf Kants Kr. d. r. V., 1832.
Pragmatische Psychologie, I, II, 1850/51.
Logik als Kunstlehre des Denkens, 1832.
Kant (Reklam, Leipzig): Kritik der reinen Vernunft. 1781/8.
Prolegomena zu ein. j. k. Metaphysik, 1783.
Anthropologie. 1798.

Otto Gramzow: Beneke's Leben und Lehre, Berner Studien XIII, 1899.
Arthur Drews: Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897, Tübingen, Freiburg.
E. Husserl: Logische Untersuchungen, I, II, Halle 1900.
Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte, 1874.
O. Külpe: Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie (Philos. Studien, Bd. V).
Philosophie der Gegenwart in Deutschland, Leipzig, 1902.
Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl., 1903.
Grundriss der Psychologie, 1893.
W. Wundt: System der Philosophie, Leipzig, 1889.
R. Reininger: Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung, Wien, 1900.
Hugo Renner: (Hallenser Dissert., 1902) Beneke's Erkenntnistheorie.
Max Dessoir: Geschichte d. neuer. deutschen Psychologie (seit Leibniz).
E. v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik. II.
A. Wandschneider: Die Metaphysik Beneke's, Berlin, 1903.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung: . . . . . S. 3

Kapitel 1. Kants Lehre vom inneren Sinn; Benekes Polemik. Konsequenzen für die Erkenntnislehre . . . . „ 10

Kapitel 2: Die Bedeutung des Beneke'schen Grundsatzes der inneren Ansicherkenntnis für seine Erkenntnistheorie, erläutert an deren Verhältnis zur Kant'schen „ 23

Kapitel 3: Die Bedeutung des Beneke'schen Grundsatzes der inneren Ansicherkenntnis für seine Psychologie „ 53

Kapitel 4: Die Bedeutung des Beneke'schen Grundsatzes der inneren Ansicherkenntnis für seine Auffassung von der äusseren Natur.

Erstes Ergebnis: Die metaphysische Natur des Beneke'schen Seelen-Realen . . . . . „ 79

Weitere Ergebnisse. Schluss. Noch einmal: Kant und Beneke. Prinzipielle Schlussbetrachtung über die Evidenz der inneren Wahrnehmung und die Realität des Psychischen . . . . . „ 109

Vita.

Als Sohn des Kantors Baruch Samuel und seiner Ehefrau Bertha, geb. Friedlaender, bin ich am 24. August 1878 zu Culm a. d. Weichsel geboren. Ich besuchte mehrere Schulen meiner Vaterstadt und erlangte am Kgl. Gymnasium daselbst Ostern 1896 das Zeugnis der Reife. In Berlin studierte ich alsdann jüdische Theologie, und war zu diesem Zweck in der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ und der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität inskribiert. An dieser blieb ich acht Semester immatrikuliert und hörte vornehmlich Philosophie und Literatur (Dilthey, Stumpf, Simmel, E. Schmidt u. a.); die Theologie verliess ich wenige Zeit darauf, um von jetzt an private philosophische Studien zu treiben. Als ich durch Gramzow's Biographie auf Beneke gelenkt worden war, wandte ich mich im Jahre 1903 an Herrn Professor Dr. Külpe, in dessen Schriften ich u. a. das Aufschlussreichste über Beneke gefunden hatte, mit der Bitte um ein Dissertationsthema aus diesem Philosophen. Ein Militärjahr, das ich in Würzburg abdiente, verzögerte die Ausarbeitung. Am 9. März 1906 bestand ich an der Julius-Maximilians-Universität die mündliche Prüfung in Philosophie, Pädagogik und deutscher Literatur.

Allen meinen Lehrern, den Autoren guter Bücher, vor allem Herrn Professor Dr. Külpe sage ich herzlichen Dank für das, was ich ihnen geistig schulde.